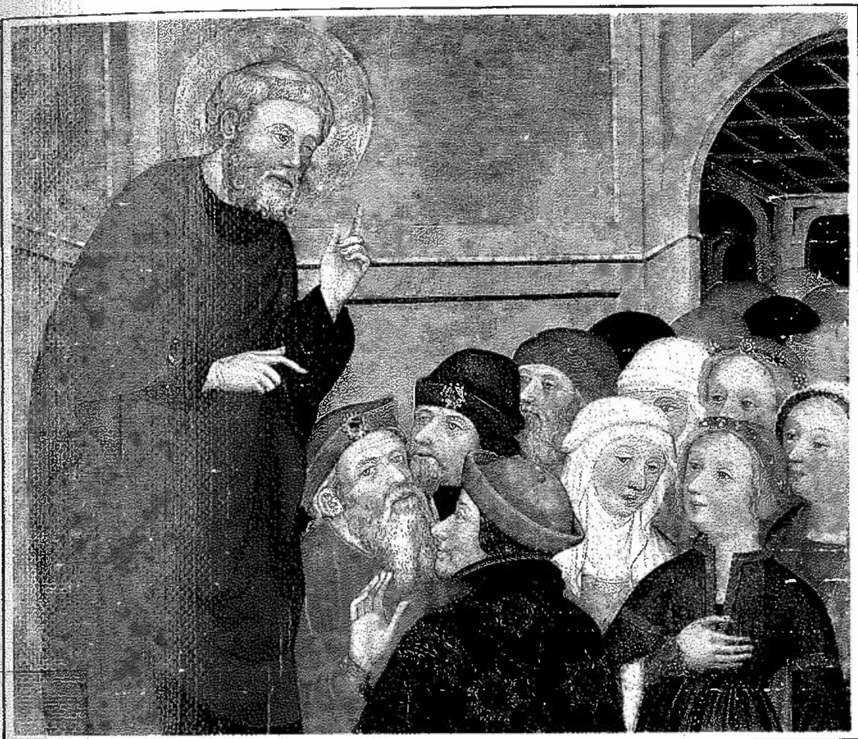
JOSEPH CARD. RATZINGER

Cooperadores de la verdad



PATMOS

LIBROS DE ESPIRITUALIDAD

Joseph Cardenal Ratzinger

COOPERADORES DE LA VERDAD (Reflexiones para cada día del año)

Introducción, traducción y notas:
JOSÉ LUIS DEL BARCO

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original: *Mitarbeiter der Wahrheit*
Gedanken für jeden Tag.

Cubierta: Studio 5
Fotocomposición: M. T., S. A.

ISBN: 84-321-2744-2
Depósito legal: M. 11.237-1991

Impreso en España Printed in Spain

ANZOS, S. A. - Fuenlabrada (Madrid)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Verdad y eticidad

Aun cuando la estructura de *Mitarbeiter der Wahrheit* pudiera sugerir que nos encontramos ante una obra sin unidad ni pretensiones sistemáticas, la lectura detenida de sus páginas nos hará modificar sustancialmente ese juicio. No hay en ellas, ciertamente, un tema central que dirija las reflexiones del autor y capture, por así decir, férrea y completamente su atención. Fiel a su objetivo de construir «una especie de breviario de la vida cotidiana», se ocupa, con hondura y maestría inigualables, de las grandes cuestiones de la vida cristiana. La enumeración completa sería tediosa. No está demás, sin embargo, indicar algunas de las más sobresalientes: la fe, la esperanza, la caridad, el sentido de la muerte, la perennidad del mensaje cristiano, los valores cristianos ante el resto de la sociedad tecnológica, la relación entre Teología

y Magisterio, el nacimiento y la Pasión de Cristo, el cielo, el purgatorio, el infierno, la actitud del intelectual cristiano, el sentido del dolor, el Concilio Vaticano II, etc. Un riquísimo y variado conjunto de problemas, pues,con ambiciones de abarcar las cuestiones decisivas de la existencia cristiana.

Ese aparente abigarramiento temático está, no obstante, cruzado internamente por una idea central, brillante y fecunda, que enhebra los variados asuntos confiriéndoles unidad y coherencia. Podríamos formularla así: «sin verdad no se puede obrar rectamente... la voluntad de verdad, la búsqueda humilde de la verdad, la disposición permanente a aprenderla es el supuesto fundamental de toda moral»[1]. Pese a su aparente sencillez, esa fórmula encierra, en la intención del autor, algunas de las más grandes y complejas cuestiones de la historia del pensamiento. Sin referirlos de un modo o de otro a la verdad resulta imposible entender cabalmente, por ejemplo, el hombre, el amor o el mismo Dios. El hombre, porque es lo más adecuado a su esencia, la «llamada del propio ser»[2]; el amor, porque la supone[3]; Dios, porque *la es*[4].

Aprehender la naturaleza del hombre ha sido un empeño constante del pensar. Kant reconoció sin titubeos que la pregunta «¿qué es el hombre?» —que aparece formulada en el Salmo 8 mucho antes de que

[1] J. K. Ratzinger, *Mitarbeiter der Wahrheit.* Herausgegeben von Sr. Irene Grassl, Verlag Johann Wilhelm Naumann, Würzburg, 1990, p. 242 (243). El número entre paréntesis indica la página de la edición española.

[2] *Ibíd.* p. 230 (232).

[3] *Ibíd.* p. 83 (87).

[4] *Ibíd.* p. 212 (215).

la planteara el filósofo regiomontano— encierra de algún modo la respuesta a los demás interrogantes filosóficos —«¿qué puedo conocer?», «¿qué debo hacer», «¿qué me cabe esperar?»—, pues todas son preguntas antropológicas que, en última instancia, remiten a ella[5].

A pesar de haber sido estudiada entusiásticamente, la esencia del hombre ha sido con frecuencia erróneamente entendida. En ocasiones se incurre en un dualismo que olvida su intrínseca unidad[6]. Otras veces se comete un torpe reduccionismo, que restringe el problema del hombre a una investigación sobre la fórmula química de la estructura del ADN de sus genes o sobre la capacidad de adaptación de su organismo a un determinado «nicho ecológico». Buena parte de la antropología moderna concibe al hombre como «mono desnudo», «rata pérfida», «destructor de la naturaleza», o como simple «producto de la herencia y del azar», incurriendo en un reduccionismo miope inhábil para dar cuenta de las dimensiones genuinas de lo humano, cuya gravedad se aprecia con fuerza creciente en las variadas formas de degradación y envilecimiento de que es objeto el hombre contemporáneo.

Semejante desenfoque, que lleva a identificar, como ha hecho Sartre, el infierno con el otro, o a definir al hombre como «robot ciegamente progra-

---

[5] «Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die ersten drei Fragen auf die letzte beziehen». I. Kant, *Logik,* Königsberg, 1800, p. 26.

[6] Cfr. R. Spaemann, *Über der Begriff einer Natur des Menschen,* en *Der Mensch in den modernen Wissenschoften,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1985, pp. 100-116.

mado para la conservación de moléculas egoístas»[7], es una manifestación de la crisis de nuestra época, cuyo núcleo fundamental se halla en la renuncia a la verdad. Sin tomarla en consideración no se puede explicar suficientemente la naturaleza humana, pues su singularidad inequívoca reside en la capacidad para reconocer la verdad[8]. Ella es lo más adecuado a su esencia[9], su auténtica vocación: para ella ha sido creado por Dios[10]. Sin ese elemento, del que vive y se nutre, se hunde el suelo sobre el que se asienta su existencia.

Si el hombre no fuera «el ser que se mueve en la verdad», su misma dimensión moral resultaría inexplicable, pues, como hemos indicado previamente, sin verdad no se puede obrar rectamente. La moral remite ineludiblemente a la verdad. Y ello de doble modo. De un lado, constituyéndose en fundamento suyo. Como quiera que el lenguaje de la naturaleza es también el lenguaje de la moral, desentenderse de la verdad significa quedar incapacitado para comprenderlo, pues «el hombre que vive contra la verdad vive también contra la naturaleza»[11]. Apartarse de aquélla significa alejarse de ésta, eliminar el supuesto sustentante de la eticidad, es decir, permitir la vigencia del principio «lo antinatural es lo normal» que constituye una de las expresiones más netas del amoralismo. De otro, estableciendo su requisito esencial, a saber, «la libre aceptación de nuestro ser», por

---

[7] R. Dawkins, *Das egoistische Gen*, Berlín, 1978, p. 145.
[8] J. K. Ratzinger, *op. cit.*, pp. 279-280 (279-280).
[9] *Ibíd.*, p. 230 (232).
[10] *Ibíd.*, p. 280 (280).
[11] *Ibíd.*, p. 215 (218).

decirlo con la atinada expresión de Millán-Puelles[12]. «Sólo podemos ser rectos y justos, si la rectitud triunfa en nosotros, si somos "correctos". Sólo nos cabe ser tal cosa, empero, *si corresponde a la verdad de nuestro ser*... No puede haber justicia, si no comienza habiéndola en el hombre. Pero *en el hombre no puede haberla si niega radicalmente su verdad*»[13]. Sin esa doble remisión a la verdad, la moral se ve abocada a una de las siguientes situaciones: o a desaparecer, pues si la verdad no existe está justificado todo, o al fanatismo, cuyas manifestaciones más sobresalientes son la primacía de lo técnico sobre lo ético y la justificación de los medios por los fines a los que se ordenan.

La ética asentada sobre la verdad del ser y su libre aceptación es una moral del amor[14]. Para percibirlo basta reparar en la identidad de sus fines. El de la moral es, expresado con las bellas palabras del Píndaro, hacer que el hombre llegue a ser el que es, conseguir que su vida culmine recibiendo el beneficio habitual derivado del correcto ejercicio de su dotación activa. El del amor, permitir el nacimiento definitivo del hombre —sin el que el biológico queda incompleto— que le proporciona el asentimiento amoroso a su ser. En esa medida, en tanto que acto fundamental de acogimiento y afirmación del ser del otro, el amor permite construir una ética capaz de superar el dualismo, presente de modo casi inin-

---

[12] Cfr. A. Millán-Puelles, *El ser y el deber,* en *Sobre el hombre y la sociedad,* Rialp. Madrid, 1975, pp. 55-89.

[13] J. K. Ratzinger, *op. cit.,* p. 212 (215).

[14] Cfr. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1989.

terrumpido en la historia de los sistemas morales, entre eudemonismo y universalismo.

La fundamentación es una de las tareas filosóficas esenciales. Nunca es tan ineludible, sin embargo, como cuando el ámbito de realidad necesitado de ella es un dominio de incondicionalidad: el de la verdad, la belleza o el bien. Todos ellos reclaman una especie de asentimiento universal, que no es sino el trasunto de la interna coherencia y validez «de suyo», al margen de las decisiones humanas, que los caracterizan. La incondicionalidad de lo moral se puede percibir sin dificultades reparando en su carácter de ámbito no sujeto a compromisos. La moralidad es la región que marca el límite de los pactos posibles. En su caso la labor fundamentadora es, pues, especialmente urgente.

Nuestras anteriores reflexiones permiten extraer una importante conclusión: la moral se asienta en la verdad y en afirmar y aceptar libremente la constitutiva de nuestro ser. Ahora bien, ¿cuál es la verdad del hombre? J. K. Ratzinger la ha expresado así: «La verdad de nuestro ser es que Dios nos ha creado y que Él es nuestro camino»[15]. No vivir en la verdad de nuestro ser significa dos cosas. En primer lugar, perder el norte y, en consecuencia, extraviarse. «Cuando el mundo se cierra a Dios y se separa de Él es como un planeta fuera de su campo gravitatorio vagando sin rumbo por la nada. Es como una tierra en la que ya no brilla el sol y en la que la vida se extingue»[16]. En segundo lugar, remover el fundamento de la eticidad y la medida necesaria para el

---

[15] J. K. Ratzinger, *op. cit.*, p. 212 (215).
[16] *Ibíd.*

obrar recto. Si Dios no existe, dice el genial novelista ruso F. Dostoyewski, todo está permitido. A esta proposición puede ponérsele reparos, pero también hay que concederle que percibe un hecho fundamental: el de la pérdida de la norma moral que supone eliminar el fundamento de la ética. «Cuando el hombre pierde a Dios, ya no puede ser justo nunca más, pues al olvidar a Dios extravía su norma fundamental. Si nos desligamos de la verdadera medida, todo lo demás no podrá ser sino desmesura»[17]. Así podríamos expresar ahora la idea rectora a la que aludíamos al comienzo de nuestras reflexiones: la moralidad se funda en la verdad del hombre, y la *verdad* del hombre es la *Verdad*.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS
Málaga, otoño 1990

---

[17] *Ibíd.*

PRÓLOGO

Poco después de mi consagración como obispo, en mayo de 1977, vino a mí la hermana Irene Grassl con la idea de reunir textos para los distintos días del año, tomados de mis diferentes escritos, en una especie de breviario de la vida cotidiana. El título que finalmente se ha encontrado para esta antología indica también la razón por la que he dado mi aprobación al proyecto: creo que una colección de palabras de meditación como la presente puede contribuir a su modo a desempeñar la tarea que anuncia mi tema, tomando de la III Carta de San Juan (vers. 8): «cooperadores de la verdad». Con esta fórmula expresa San Juan la participación de todos los creyentes en el servicio del Evangelio, así como la dimensión «católica» de la fe. El «presbítero», como se llama a sí mismo, pide hospitalidad para los apóstoles. Advierte así contra el autoaislamiento de las comunidades que se entienden como círculos cerrados. Para San Juan, rehusar hos-

pitalidad a los misioneros es expresión de una catolicidad rechazada y, por lo mismo, significa también cerrarse a la verdad. En cambio, el acto de amor por el que los creyentes ofrecen alimento y albergue a los apóstoles peregrinos es también un servicio a la verdad. Por medio de su amor hacen posible la proclamación, convirtiéndose así ellos mismos en cooperadores del Evangelio. Así pues, en esa expresión sencilla se manifiesta el entrelazamiento de la verdad y el amor, de la fe personal y la catolicidad de la Iglesia; mas, al propio tiempo, la coordenación entre quienes se hallan revestidos de autoridad y fieles, entre quienes, en sus diferentes funciones, llevan solidariamente la carga y la gracia del Evangelio.

Una fórmula de amplitud y profundidad tales tiene la doble posibilidad de ser utilizada de diversas maneras y de expresar, desde distintos lados, algo siempre nuevo. Para mí se ha convertido en una perífrasis de lo que constituye la tarea del obispo: el obispo —especialmente él— es también «co-operador», es decir, no interviene en nombre propio, sino que está enteramente determinado por el «con»: sólo cuando obra «con» Cristo y «con» toda la Iglesia creyente de cualquier tiempo y lugar hace lo que tiene que hacer. Su misión no es construirse una comunidad, sino levantar la Iglesia de Cristo. Esto quiere decir que tiene que conducir a Aquel que es el camino precisamente porque es la verdad (Ioh 14,6). El amor al que nos quiere llevar la fe es realmente esperanza y salvación para los hombres, ya que viene de la verdad y lleva a la verdad. La mera comunidad sin verdad sería sólo un analgésico, no la curación. En la palabra insondable de los «coopera-

dores de la verdad» lo decisivo es la conexión de verdad y amor.

Confío en que este libro pueda ser una decidida cooperación con la verdad. La obra solicita su hospitalidad, su reflexión y fe compartidas: quisiera abrir ventanas por las que pudiéramos dirigir nuestra mirada a la verdad del Evangelio. También quisiera despertar valor para la cooperación y servir de ayuda para el amor que el Señor nos ha encomendado como su nuevo mandamiento (Ioh 13,34).

Agradezco sinceramente a la hermana Irene Grassl la paciencia y el esfuerzo que ha derrochado para reunir las piezas de una pluralidad de obras dispersas que puedan servir para formar un breviario como el presente. ¡Ojalá que su esfuerzo dé fruto y ayude a muchos lectores a aprender de nuevo, día tras día, a ser cristianos!

JOSEPH CARDENAL RATZINGER

ENERO

1.1.

En el umbral del nuevo año la Iglesia pone estas palabras de la *Epístola a los Gálatas:* sois hijos en los que el Espíritu grita ¡Abba! La Iglesia nos presenta este pasaje como una palabra de confianza, que nos debe ayudar a entrar sin temor en un futuro cuyo rumbo no podemos conocer. El pasaje siguiente quiere también dar escolta a lo porvenir: por ser hijos somos libres, y por ser hijos somos también herederos. Con ello se debe revelar el contenido último de nuestro futuro: como herederos de Dios seremos señores del universo. De antemano no es posible, verdaderamente, decirle más al hombre. Con todo, nos será difícil hacer nuestra la esperanza de este texto: nos falta la ingenuidad que nos haría pronunciar Abba. Sí, en nosotros hay una resistencia a decir «padre» que nace de nuestro deseo de mayoría de edad. El padre no nos parece ya, como a Pablo, el

garante de la libertad, sino la oposición a ella. Sólo vale el compañero, el padre nos evoca «dominio». Marchamos en la misma dirección que el hijo menor, que hace que se le pague su herencia y no quiere saber nada más de su padre, sino sólo del futuro que él mismo se labre. Así pues, un solo texto, un pequeño texto, el saludo del año nuevo que la Iglesia nos dirige puede revelar el esfuerzo que entraña ser cristiano hoy día. Para muchos es disparatado lo que a nosotros nos parece natural, se pide una inversión de la marcha. Pese a todo, si tenemos valor para mantenernos firmes, no será difícil entenderlo. Quien sólo se ocupa de sí mismo no puede descubrir, en el fondo, más que su debilidad: no puede ser más que un robot en un universo dominador y en una sociedad que lo planifica de forma prepotente. Quien puede decir «padre» al Señor de todo tiene, efectivamente, fundamento para la confianza. A él pertenece el futuro. ¿Por qué no habría de sernos posible vivir en nuestro tiempo la fuerza contagiosa de esta confianza?

2.1.

El hombre necesita un ritmo, y es el año el que se lo da: y ello ya desde la creación, y, posteriormente, por medio de la historia que la fe presenta en el transcurso del año. «Todo tiene su momento y todo cuanto se hace debajo del sol tiene su tiempo. Hay tiempo de nacer y tiempo de morir; tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado... tiempo de llorar y tiempo de reír; tiempo de lamentarse y tiempo de danzar» *(Eclesiastés* 3,1 y ss.). Según eso, ahora es-

tamos interesados en el año eclesiástico, que permite al hombre medir la historia entera de la salvación con el ritmo de la creación, ordenando y limpiando de ese modo la multiplicidad caótica de nuestro ser. En el año eclesiástico importa ante todo pasar revista de nuevo a la magna historia de los recuerdos, despertar la memoria del corazón y aprender así a ver la estrella de la esperanza. Todas las fiestas del año eclesiástico son acontecimientos del recuerdo y, por lo mismo, sucesos de la esperanza. Los grandes recuerdos de la humanidad, que custodia y abre el año de la fe, deben convertirse merced a la configuración de los tiempos sagrados por la liturgia y los usos de los pueblos en recuerdos personales de la propia historia de la vida. Los recuerdos personales se alimentan de los magnos recuerdos de la humanidad; los grandes recuerdos se conservan exclusivamente merced a su traducción en el ámbito de lo personal. El que los hombres puedan creer es algo que, sin excepción alguna, depende también de que la fe se torne una realidad amada en el curso de sus vidas, de que la humanidad de Dios se manifieste a través de la humanidad del hombre. No hay duda de que cada uno de nosotros podría contar su propia historia de lo que para su vida significan los recuerdos de las fiestas navideñas, pascuales o cualquiera otra.

3.1.

«Cuando eras joven te ceñías tú mismo y te ibas a donde querías. Cuando seas viejo extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará adonde no quie-

res.» Apacentar significa amar, y amar significa, como se verá, disposición para sufrir, pues sin la purificación del dolor, sin la resignación y la humildad que otorga no puede haber amor. Por eso, quien busca un puesto en la Iglesia debe saber que se declara dispuesto para más cruz, pues la verdadera función pastoral de Jesucristo, por cuya virtud ha fundado la Iglesia y la mantiene sin cesar, es su cruz, de la que provienen la sangre y el agua, los Santos Sacramentos y la gracia de la vida para todos nosotros. Querer eliminar el sufrimiento significa negar el amor, y negar el amor significa renegar de Cristo. La lucha contra el dragón no puede acabar sin heridas. Lo que el Señor dice en las bienaventuranzas es válido para cualquier época: «bienaventurado el que es insultado, bienaventurados los humildes, bienaventurados los que trabajan por la paz». Y también esto otro vale para siempre: donde está el Señor, allí debe estar también su siervo. Pero el lugar del maestro fue, al final, la cruz, y un pastor que sólo quisiera recoger aplauso, que sólo obrara a medida del querer general, no estaría a buen seguro donde está el Maestro. «De buen grado quiero ser útil para vuestras almas y dejarme consumir por ellas», con esta sentencia ha glosado el Apóstol Pablo su propio *ethos* e ilustrado auténticamente el *ethos* del pastor de cualquier tiempo. Apacentar significa, pues, ir delante. Por eso, significa también separar uno de otro camino y rodeo. Significa ofrecer resistencia a aquella forma falsa de libertad que la entiende como salirse del camino para caer en lo intransitable, huir de la verdad para caer en lo vano, de la vida para caer en lo particular y hecho por uno mismo, siendo así que eso no es más que servicio de la muerte. Marchar al

frente de semejante modo significa también mantenerse unidos, mantenerse en la unidad que es vida, en la unidad con Pedro, de la que sabemos que es la unidad querida por Cristo.

4.1.

Ante el nuevo año sentimos la misma discrepancia de sentimientos que ante el viejo. Hay en él la preciosidad de un comienzo nuevo, su esperanza, sus posibilidades inexploradas. «A todo comienzo le es inherente un encanto que nos protege y nos ayuda a vivir», hace decir Hermann Hesse al campeón de su juego de las perlas falsas en el momento en que, a edad avanzada, se escapa del mundo del juego intelectual al que está acostumbrado para sentir de nuevo lo prometedor, excitante y grandioso del nuevo camino. Mas, al propio tiempo, hay también en el año nuevo un elemento intranquilizador propio del futuro, cuyos caminos desconocemos, así como una continua disminución de nuestra parte de futuro. ¿Qué se debe decir como cristiano en el momento del tránsito? Ante todo, hacer lo genuinamente humano a que ese momento nos insta: aprovechar el momento de reflexión para ganar distancia, visión panorámica, libertad interior y disposición paciente para seguir adelante. Un viejo filósofo pensó hace ya tiempo que el hombre se distingue esencialmente del animal porque con su cabeza emerge, por así decir, del agua del tiempo. Los animales serían como peces flotando en el agua, arrastrados únicamente por el tiempo. Sólo el hombre podría mirar fuera de ella y así dominar el

tiempo. Ahora bien, ¿lo hacemos verdaderamente así? ¿No somos también nosotros simples peces en el mar del tiempo, arrastrados por las corrientes, sin abarcar con la mirada ni el lugar de donde viene ni al que va? ¿No quedamos completamente absorbidos en los pormenores de la vida cotidiana, en sus continuos apuros y necesidades, de cita en cita, de deber en deber, de suerte que somos incapaces de percibirnos a nosotros mismos? De ser así, éste debería ser el momento de emerger, de intentar mirar un instante por encima del mar al cielo y sus estrellas, que se hallan sobre nosotros, a fin de entendernos también a nosotros mismos, deberíamos intentar meditar sobre el camino recorrido y hacer valoraciones, esforzarnos en reconocer en qué hemos errado, qué es lo que ha obstruido el camino hacia nosotros y los demás. Deberíamos hacerlo así para apartarnos íntimamente de ello, a fin de que de ese modo el camino hacia el nuevo año sea para nosotros realmente un progreso, un seguir adelante.

5.1.

En la liturgia de la Iglesia el año nuevo es sencillamente el octavo día después de la Navidad, después del nacimiento del Señor. El octavo día después del nacimiento tiene un profundo significado en la liturgia y en el derecho de Israel: es el día de la circuncisión e imposición de nombre, es decir, el día del ingreso legal en la comunidad de Israel, de compartir su promesa y el peso de su ley. El hombre no nace ya acabado con el nacimiento biológico, pues no

consta sólo de biología, sino de espíritu, lenguaje, historia, comunidad. Pero para todo ello precisa de los demás, de los contemporáneos, que le proporcionan lenguaje, comunidad, historia, derecho. El octavo día en la vida de Jesús significa que el Señor consiente en adquirir jurídicamente carta de naturaleza en su pueblo. Dios ha adquirido carta de naturaleza en este mundo y ha adoptado un nombre que lo acredita como ciudadano de nuestra historia y permite llamarlo como hombre. Mas, también a la inversa, sólo por su introducción en la historia se consuma el oscuro secreto de nuestro nacimiento. El comienzo humano, que se halla indeterminado en sí mismo entre bendición y maldición, ha asumido el signo de la bendición. Desde entonces nuestro signo astral es él, el Niño nacido y naturalizado que lleva nuestra historia humana hasta Dios. Del octavo día forma parte, por último, lo siguiente: es el día de la resurrección y, a la vez, el día de la creación. La creación no perece, inmigra a la resurrección. De ese modo, el octavo día se torna símbolo del bautismo, de la esperanza en general: la resurrección, la vida del Niño es más fuerte que la muerte. Nuestro camino es esperanza. En medio del tiempo que pasa hay un comienzo nuevo que ha surgido con la entrada de la vida eterna.

6.1.

«¡Vamos a Belén!» Estas palabras de los pastores han encontrado, como pocas palabras bíblicas, un eco radiante en nuestra patria. Nuestros antepasados

se sentían personalmente aludidos por ellas, pues podían identificarse con los pastores. Ellos mismos lo eran. Podían acompañarlos en su camino. A nosotros nos resulta más difícil, pues nos hallamos muy alejados de la sencillez de los pastores. Sin embargo, podemos hallar consuelo al respecto en que los Magos de Oriente, los representantes de una cultura refinada —en los que nosotros estamos de algún modo representados—, encontraron finalmente el camino del nacimiento (...). ¿Por dónde pasa realmente el camino? En sus palacios y mansiones los hombres no oyeron al ángel. Dormían. Los pastores eran hombres vigilantes. Esa vigía del corazón, la disposición a escuchar la llamada de Dios, que no se había extinguido, es lo que une a los Magos de Oriente, a las almas delicadas con los pastores y les hace encontrar el camino. Ésta es, pues, la pregunta: ¿estamos nosotros verdaderamente despiertos? ¿Somos libres, somos ágiles? ¿No estamos todos secretamente enfermos de esnobismo, de escepticismo altanero? ¿Puede oír la voz del ángel quien ya de antemano sabe con seguridad que no va con él? Aunque la oyera, tendría que darle otra interpretación. ¿Puede oírla, por su parte, quien se ha acostumbrado a juzgarla con altivez? Cada vez entiendo mejor por qué San Agustín consideraba la *humilitas*, la humildad, como el núcleo del misterio de Cristo. Nuestro corazón no está despierto, no es libre. Sin embargo, queda el consuelo de que también las almas delicadas pueden ser pastores si tienen esto en común con ellos: estar despiertas y ser libres.

7.1.

La espléndida visión del profeta Isaías ha inspirado el espíritu y el corazón de la cristiandad acerca de la adoración de los Magos en Belén mucho más que la sencilla narración del Evangelio de San Mateo. Nuestras representaciones del nacimiento sólo toman de San Mateo el núcleo, sus detalles proceden de la audaz visión del profeta: los dromedarios, los camellos, las riquezas de los pueblos están tomadas de él. Así se inclinan la belleza y la grandeza de la tierra ante la pobreza, ante el Niño en el establo. Mas ¿no es esto, en verdad, meramente un sueño que debería ceder ante la sobria y escueta realidad? Isaías no retrata un momento determinado, su visión contempla siglos enteros en lontananza. Después de tanta oscuridad y tanta decepción, parte de Sión una luz que irradia sobre el mundo, una peregrinación de toda la tierra arrastra hacia allí, el corazón de Israel vibra de alegría ante el repentino fulgor. ¿Es esto un sueño? ¿O no es, más bien, la verdad? ¿No llega de hecho del corazón de Israel una luz que brilla a través de los siglos? Los Magos del Evangelio son sólo el comienzo de una inmensa peregrinación en la que la belleza de esta tierra ha sido colocada a los pies de Cristo: el oro de los mosaicos paleocristianos, la luz irisada de nuestras grandes catedrales, la glorificación de las piedras, los himnos navideños de los árboles del bosque van dirigidos a Él. Tanto la voz humana cuanto los instrumentos musicales han creado las melodías más bellas cuando se han echado a sus pies. Hasta el dolor del mundo y sus penas van

hacia Él, para hallar por un momento alivio y comprensión en el Dios indigente.

8.1.

Quien hoy día va como cristiano en peregrinación a Jerusalén deberá visitar, en cualquier caso, los dos grandes focos de la historia del Viejo y el Nuevo Testamento: de un lado, la Iglesia del Santo Sepulcro, de otro, la pared occidental del Templo, que es conocida bajo el nombre de «muro de las lamentaciones». Con doce años aproximadamente, los jóvenes adolescentes de Israel son llevados a esta pared del templo, para someterse allí, ante la pared del Torá, a una especie de examen del catecismo. No se sabe la antigüedad del rito al que se someten los jóvenes de doce años, que tras él pasan del recogimiento de la familia a la gran comunidad, al servicio público de Israel. Mas, tenga la antigüedad que tenga, este acontecimiento puede ayudarnos mucho a entender la historia de Jesús a los doce años de edad, pues a Él le ocurrió evidentemente algo semejante. Vemos como José y María inician a Jesús en la ley de Israel, y como, por decirlo así, lo introducen por vez primera en la actividad pública de su pueblo. Mas, al propio tiempo, vemos también como el Señor hace algo distinto del examen referido: de interrogado pasa a ser Él mismo el interrogador, el que somete a los sabios de Israel a un examen de la ley y el que quiere introducirlos mediante preguntas en unas profundidades que más tarde no podrán comprender, el que quiere abrir las puertas de la ley para que se mani-

fieste en ella Aquel a quien hace alusión: Él mismo. De ser interrogado, Jesús pasa a ser interrogador, sube, por decirlo así, a la cátedra de Moisés, entra en el templo como en su propiedad. Continúa siendo niño, pregunta, y examinando a los sabios se manifiesta como el Señor. Quedémonos, no obstante, con la Sagrada Familia. En ella salta a la vista, por decirlo de algún modo, la atmósfera de religiosidad, de oración, de fe y de amor que reina en el hogar. Podemos ver que María no sólo ha regalado a su hijo la vida biológica, sino también su corazón, lo ha hecho partícipe de la vida de su fe, le ha dado las palabras y los pensamientos de la fe y, por ende, lo ha acogido en la comunidad de su pueblo. Podemos ver la catequesis de la Sagrada Familia, en la que se pone por primera vez el fundamento de la oración en común, de la dedicación al Dios vivo, y podemos ver cómo esta Familia se abre para que exista responsabilidad de todo.

9.1.

No vemos solamente la comunidad de la Familia de Jesucristo, sino también cómo la traspasa Jesús, cómo con el acontecimiento que tiene lugar a los 12 años comienza su salida de la vida familiar para iniciar la actividad pública en Israel y en el mundo. No percibimos exclusivamente la obediencia de Jesús, sino también su libertad. Cuando su madre, con el lenguaje de la cercanía, le dice «mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote», Jesús le responde así: «mi Padre es Aquel a quien pertenece esta

casa, sólo Él, y yo soy su hijo de un modo tan distinto y tan grande que puede romper incluso la familia». Dejar en libertad, soltar, son cosas que nos conciernen también a nosotros. Nuestro cometido es acoger al Dios que es cada vez mayor. Tolerar esta «alteridad» de Dios no es un tolerar, sino decirle sí, dejarnos conducir por Él adonde no queremos ir. Éste es el verdadero camino de la cruz de nuestra vida, con frecuencia difícil de soportar, puesto que nos dejamos conducir hacia donde no queremos y hacia donde, en principio, no vemos sentido alguno. Mas, de ese modo, el Señor nos saca de nuestro camino y de nuestros pensamientos y nos lleva a los suyos, introduciéndonos así en la verdad, en la plenitud real.

10.1.

La alta estima por la dignidad del hombre y el respeto a los derechos humanos del individuo son frutos de la fe en que Dios se ha hecho hombre. De ahí que la fe en Jesucristo sea el fundamento de todo verdadero progreso. Quien rechaza la fe en Jesucristo por un progreso supuestamente más alto renuncia al fundamento de la dignidad humana. Lo peculiar de la cultura cristiana se ha desarrollado a partir del humanismo cristiano, del humanismo del Dios hecho hombre. Todos los rasgos específicos de la cultura referida se pueden reducir, en el fondo, a la creencia en que Dios se hace hombre. Por eso, cuando se abandona esta creencia se disuelve (...). La cultura cristiana no puede ser nunca una cultura exclusivamente del tener. No puedo poner nunca el valor

supremo del hombre en la posesión y el gozo materiales. Ello no significa que desprecie lo material. El propio Hijo de Dios se ha hecho hombre: ha vivido en un cuerpo, ha resucitado con el cuerpo y se lo ha llevado consigo a la gloria celestial. Todo ello supone la más alta promesa para la materia que quepa pensar. Por eso, la cultura cristiana cuida de que el hombre pueda vivir con dignidad y de que obtenga la justa participación en los bienes materiales de la tierra. Mas el bien supremo del hombre no es la posesión material. En Occidente podemos apreciar cómo la adoración del consumo convierte al hombre en un ser privado de dignidad. El hombre sucumbe al egoísmo. Ahora bien, el desprecio de los demás hombres sigue casi necesariamente al desprecio de sí mismo. Cuando el hombre no espera nada más elevado que las cosas materiales, el mundo entero se vuelve para él tedioso y vacío. De ahí que en la cultura cristiana los valores morales tengan primacía sobre los materiales. Por lo mismo, dar gloria a Dios es para ella un valor público. Las grandes iglesias y las soberbias catedrales expresan el convencimiento de que la gloria a Dios es un bien público y común del hombre. De hecho, el hombre se honra a sí mismo precisamente dando gloria a Dios.

11.1.

La discreción es el sentido interno que permite distinguir entre lo que requiere publicidad y lo que no es propio de ella. El fundamento radical sobre el que puede crecer se llama amor: al hombre, a la sociedad

en que vivimos, a la comunidad de la Iglesia, a la comunidad de los hombres, a Dios creador y salvador. El amor no tiene nada que ver con el optimismo. Hay ocasiones en que puede ser incluso difícil. Ahora bien, el amor proporciona a la verdad el fin que le es propio, a saber, obrar constructivamente. A mi juicio, debemos aprender de nuevo con toda sencillez lo que significa amar y respetar al hombre. Considero que debemos aprender de nuevo las virtudes de la libertad, entre las que se encuentran el amor a la verdad, el respeto a la intimidad personal y a la tradición y la veneración de Dios. Por lo demás, estimo que el valor tiene que ser siempre fecundo y descubrir las peculiares exigencias del momento. Necesitamos valor, desde luego, para denunciar abiertamente las situaciones penosas y para exigir que mejoren. Ahora bien, en nuestros días necesitamos más urgentemente valor para hacer que el bien se manifieste en el hombre y en el mundo. La palabra mansedumbre se podría adoptar abiertamente como motivo principal, siguiendo con ello al propio Jesucristo, que se llama a sí mismo manso y humilde de corazón (Mt 11,29). La violencia se ha convertido en el signo de nuestro tiempo. La mansedumbre y la dulzura no se cotizan demasiado. Apenas se pueden mencionar sin provocar, incluso entre los cristianos, gestos de rechazo y movimientos negativos de cabeza. De ello son responsables, entre otras circunstancias, ciertas caricaturas de la mansedumbre, que han olvidado su valor y el valor de la verdad que reside en el amor. A pesar de todo, no podremos superar el clima de violencia que nos amenaza a todos, si no nos atrevemos a oponerle resueltamente una cultura de humanidad y mansedumbre.

12.1.

¿Qué período de la historia de la humanidad ha sentido más miedo por su futuro que la nuestra? El hombre de hoy se aferra tan firmemente al presente, acaso porque no soporta contemplar el futuro ni mirarle a los ojos. El mero hecho de pensar en él le produce pesadillas. Digámoslo de nuevo: ya no tenemos miedo de que el sol pueda ser vencido por las tinieblas y no salga nunca más. Sin embargo, tememos a la oscuridad que procede del hombre. Con ella hemos descubierto por vez primera la verdadera oscuridad, más temible en este siglo de crueldades de lo que las generaciones anteriores a nosotros pudieran imaginar. Tenemos miedo de que el bien se torne impotente en el mundo, de que paulatinamente deje de tener sentido perseguirlo con verdad, limpieza, justicia y amor. Nos inquieta que en el mundo se abra nuevamente paso la ley del más fuerte, que la marcha del mundo dé la razón a los desenfrenados y a los brutales, no a los santos. Vemos que a nuestro alrededor domina el dinero, la bomba atómica, el cinismo de aquellos para quienes no hay nada sagrado. Con cuánta frecuencia nos asalta el temor de que, a la postre carezca por completo de sentido la marcha confusa del mundo, de que, en última instancia, la historia universal distinga únicamente entre los necios y los fuertes. Domina la impresión de que crecen los poderes oscuros, de que el bien es impotente. Ante el espectáculo del mundo nos invade un sentimiento semejante al que debieron experimentar los hombres en el pasado, cuando, en otoño e invierno, el sol parecía combatir contra su agonía. ¿Podrá el

astro rey aguantar el combate? ¿Podrá el bien conservar su sentido y su fuerza en el mundo? En el establo de Belén ha sido puesta la señal que nos manda que respondamos «sí» llenos de alegría, pues el Niño que hay en él —el Hijo Unigénito de Dios— es presentado como signo y garantía de que, a la postre, Dios tiene la última palabra en la historia universal: Él, que existe y que es la verdad y la vida.

13.1.

¿Qué es realmente un nombre? ¿Qué sentido tiene hablar de un nombre de Dios? Ante todo hemos de decir que existe una diferencia fundamental entre la intención que persigue un concepto y la que tiene el nombre. El concepto quiere conocer la esencia de la cosa tal como es en sí misma. El nombre, en cambio, no pregunta por la esencia de las cosas, ni quiere saber cómo es independientemente de mí, sino que se ocupa de nombrarlas, es decir, de hacer que puedan ser llamadas, de establecer una relación con ellas. Aclarémoslo con un ejemplo: saber que alguien cae bajo el concepto «hombre» no basta para entrar en relación con él. Únicamente el nombre me permite nombrarlo. Gracias al nombre el otro ingresa, por así decir, en el ámbito de la naturaleza humana que comparto con él. Merced al nombre puedo llamarlo. Quien sólo es contemplado como número es expulsado de la estructura de la naturaleza humana comúnmente compartida. A partir de aquí debería resultar evidente lo que quiere decir la fe veterotestamentaria cuando habla de un nombre de Dios. Con ello se

persigue algo distinto de lo que persigue el filósofo cuando busca el concepto del ser supremo. El concepto es un resultado del pensar que quiere saber cómo es el ser supremo en sí mismo. No ocurre lo mismo con el nombre. Cuando Dios se da nombre a sí mismo, no expresa su íntima esencia, sino que está haciendo que sea posible llamarlo, está revelándose a los hombres de modo tal que éstos puedan invocarlo. Al hacerlo así, Dios entra a compartir la existencia con ellos, se torna accesible y está presente entre ellos. Mas también se halla ahí el principio que debería hacernos percibir de modo evidente lo que quiere decir San Juan cuando presenta a nuestro Señor Jesucristo como el verdadero nombre del Dios vivo.

14.1.

En los *Hechos de los Apóstoles* (11,26) se nos informa de que los discípulos de Jesucristo adoptaron el nombre de cristianos por vez primera en Antioquía, alrededor del año 44. A partir de ciertas peculiaridades lingüísticas podemos inferir con bastante seguridad que este nombre fue dado a los creyentes por las autoridades romanas. Es una palabra latina y pertenece al lenguaje propio del derecho romano. Con ese nombre los discípulos de Jesús fueron caracterizados como grupo de Cristo, como partido de Cristo. En la administración romana se sabía, naturalmente, que este tal Cristo había sido ejecutado como criminal. Así pues, los cristianos son considerados como la banda de un criminal. Dado que, ade-

más, se adhieren a la opción que Él representa, también ellos son considerados como reos de muerte, es decir, como miembros de una organización criminal. De ese modo, el nombre «cristiano» se convirtió en un calificativo del derecho penal: a quien lo llevase no era preciso probarle ninguna otra culpa; era declarado sin más reo de muerte. Ello es tanto más memorable cuanto que los propios cristianos adoptaban ese nombre que los entregaba a la muerte. Con el término «cristiano» nos encontramos ya en la *Carta I de San Pedro* y, posteriormente, con mayor frecuencia, en la llamada *Doctrina de los doce Apóstoles* y en las *Cartas* de San Ignacio, dos grupos de textos que nacieron en la región de Antioquía alrededor del año 100. ¿Cómo se puede comprender que los cristianos hicieran suyo ese nombre que para ellos suponía, literalmente, arriesgar la vida? Más aún, ¿cómo se puede entender que incluso estuvieran orgullosos de él? De hecho, esa coherencia ha permanecido como actitud auténtica del cristiano, a lo largo de toda la historia. Hoy lo es más que nunca. Pensemos, por ejemplo, en los mártires que en los años veinte y treinta derramaron en México su sangre por Cristo, o en los mártires del tercer Reich Edith Stein o Maximilian Kolbe, por citar sólo dos nombres entre muchos posibles. Aceptar el calificativo «cristiano» es declararse dispuesto al martirio: expresa la disposición a morir por la fe. Cristiano y mártir significan en realidad lo mismo. Cuando se nos llama cristianos, se está incluyendo tácitamente en ello que nos declaramos dispuestos al martirio.

15.1.

Si nos confiamos a la visión de Jesús y creemos en su palabra, no quedaremos sumidos nunca en completa oscuridad. El mensaje de Cristo responde a una esperanza íntima de nuestro corazón: se corresponde con una luz interior de nuestro ser que se expande buscando la verdad de Dios. En principio somos, sin duda alguna, creyentes «de segunda mano». Al decir que «la luz de la fe nos hace ver», Tomás de Aquino caracteriza acertadamente la fe como un proceso, como un camino interior. En el Evangelio de San Juan, por ejemplo en la historia de Jesús y la Samaritana, se alude repetidamente a este proceso. La mujer cuenta lo que le ha ocurrido con Jesús, que en Él ha reconocido al Mesías, al salvador que señala el camino hacia Dios e indica el conocimiento que da vida. El que sea precisamente esta mujer la que lo dice hace que sus conciudadanos presten atención. Creen en Jesús «por las palabras de la mujer», de segunda mano. Mas, precisamente por eso, invitan a Jesús a que se quede con ellos, entrando así en diálogo con Él. Al final pueden decir a la mujer: ya no creemos por tu palabra, ahora *sabemos* que es verdaderamente el Salvador del mundo (Ioh 4,42). En el encuentro vivo la fe se ha tornado conocimiento, «saber». Alguien podría, sin duda, engañarse e imaginarse el camino de la fe sencillamente como un proceso rectilíneo de progreso. Dado que el progreso es algo estrechamente conectado con la vida, que se mueve entre múltiples vicisitudes, hay también retrocesos que obligan a un nuevo comienzo. Cada edad debe descubrir su propia madurez, mas también pue-

de hundirse en la inmadurez que le es característica. Mas, con todo, podemos decir que en la vida de la fe crece también una cierta evidencia genuinamente suya, y que Jesús es de hecho el Salvador del mundo.

16.1.

«Pues nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido, ¿qué tendremos?» (Mt 19,27). Tal vez esperáramos que el Señor censurara la medrosidad, la falta de fe y el egoísmo mal disimulado que resuena en estas palabras. Pero no es ése el caso. La pregunta acerca del para qué de todo es considerada por el Señor como totalmente justificada. «En verdad os digo que no hay nadie que, habiendo dejado casa, hermanos o hermanas, o madre o padre, o hijos o campos, por mí y por el Evangelio, no reciba en esta vida cien veces más en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos, con persecuciones; y, en el siglo venidero, la vida eterna» (Mc 10,29 y ss.). ¿Dónde está lo asombroso de esta respuesta? El Señor no remite solamente el premio del más allá. Además, dice algo muy audaz, casi increíble: esta vida vuestra permanecerá siempre bajo el signo de persecuciones; será una vida muy humana con tribulaciones y necesidades. Mas nuestra recompensa no queda simplemente aplazada hasta el más allá. Ya ahora recibiréis ciento por uno. «Dios da ya en esta vida ciento por uno», así ha resumido Santa Teresa de Ávila el contenido de esas palabras de Jesús. De cada cosa que dejemos por Él brota en la respuesta una

recompensa multiplicada. Dios es generoso, no se deja aventajar por nosotros en generosidad.

17.1.

Parece problemático mencionar el carnaval en una meditación teológica[1], pues sólo de un modo muy indirecto es un período del año eclesiástico. Ahora bien, ¿no somos en eso un poco esquizofrénicos? Por un lado, decimos de muy buen grado que el carnaval tiene su derecho de domicilio precisamente en los países católicos, mas, por otro, tratamos de evitarlo espiritual y teológicamente. ¿Pertenece el carnaval, por tanto, a ese tipo de cosas que no podemos aceptar desde un punto de vista cristiano, pero que tampoco podemos evitar humanamente? Mas en ese caso habría que hacerse esta pregunta: ¿hasta qué punto es verdaderamente humano el cristianismo? Pues bien, el origen del carnaval es indudablemente pagano: el culto a la fertilidad y la invocación de los espíritus se confunden. La Iglesia tuvo que responder a ello, pronunciar el exorcismo que conjura los demonios que violentan a los hombres y no los hacen felices. Mas tras el exorcismo apareció, de modo enteramente inesperado, algo nuevo, un contento angelical: el carnaval se coordinó con el miércoles de

[1] Para entender cabalmente el sentido de la expresión, es decir, para percibir el marco —que se anuncia como ya sabido de antemano— dentro del que se van a desarrollar las reflexiones, debe tenerse en cuenta que el texto procede de una obra, *Die Hoffnung des Senfkorns*, esencialmente teológica. *(N. del T.)*

ceniza como tiempo de reír antes del tiempo de penitencia, como tiempo de una festiva autoironía que dice riendo una verdad que puede ser muy similar a la del predicador cuaresmal. Así pues, privado de su componente demoníaco, el carnaval puede señalar la misma dirección que señala el predicador del Antiguo Testamento: «hay un tiempo de llorar y un tiempo de reír» *(Eclesiastés* 3,4). De igual modo, para el cristiano tampoco es siempre tiempo de penitencia. También él tiene un tiempo de reír. Sí, ha sido el exorcismo cristiano el que ha derrotado por vez primera las máscaras demoníacas y ha dejado aparecer detrás de ellas una risa rescatada. Todos sabemos cuán alejado se halla habitualmente de ella el actual carnaval. ¡Con cuánto poder gobiernan el dios Dinero y sus aliados! Nosotros los cristianos no luchamos contra la risa, sino en favor de ella. Luchar contra los demonios y reír con los risueños son acciones que se corresponden la una con la otra. El cristiano no necesita estar esquizofrénico, pues la fe cristiana es verdaderamente humana.

18.1.

El Señor nos brinda lo que nosotros no podemos hacer. Pero no nos conduce a inactividad; la paz del Señor exige que nos acerquemos al credo de Cristo. ¿Qué consideraría Jesús correcto y bueno, si hoy día se presentara visiblemente entre nosotros como en otro tiempo se presentó ante los discípulos? Probablemente la mayoría de nosotros se sentiría incomodado con su presencia, pues Jesús hallaría mucha

indiferencia y excesiva tibieza, un cristianismo confortable y temeroso que oculta hábilmente su temor ante el mundo bajo grandes y doctas palabras. Encontraría también una Iglesia enzarzada en polémicas. Hallaría, de un lado, la autosuficiencia que se construye un cristianismo a su gusto y, de otro, la terquedad y falta de amor de quienes se consideran los únicos cristianos auténticos y, por lo mismo, se colocan frente a la unidad del Cuerpo de Cristo. Acerca de este asunto deberíamos protegernos también contra un posible error. No hay que confundir la invitación a la paz de Cristo con el deseo de un tipo de mansedumbre que en realidad es pura debilidad, una mansedumbre que quisiera protegerse frente a la contrariedad que surge cuando se lucha abiertamente por una convicción. Por eso, la exigencia de unidad en la Iglesia no significa tampoco que debamos admitirlo todo. La mera contigüidad no es forma alguna de unidad, sino una desviación de ella. El lema «sed amables unos con otros» no es, ciertamente, algo que haya que menospreciar, pero no alcanza la altura del Evangelio, puesto que nos ahorra el esfuerzo que supone ponerse en camino hacia la verdad como modo genuino de reunirnos verdaderamente los unos con los otros.

19.1.

Según la concepción católica, la Iglesia se manifiesta únicamente como comunidad de quienes comulgan en el cuerpo y la palabra del Señor. Ambas formas de comunidad, la de la comunión y la de la palabra,

existen sólo en unidad con los testigos. Es preciso decir también, no obstante, que una comprensión semejante de la Iglesia no puede ni debe suponer negar la presencia de Cristo y de lo cristiano en los cristianos separados. Por un lado, se podría decir resueltamente que la Iglesia es la comunidad de comunión bajo la presidencia del Obispo de Roma, que ejerce la función de primer testigo instituida por el Señor, que como tal es visible y única con límites que se pueden especificar claramente. Mas, por otro, la teología católica tiene que decir también, con más claridad que hasta ahora, que allí donde tiene lugar la presencia efectiva de la palabra fuera de sus límites está presente también de algún modo la «Iglesia» y, además, que los límites de la eficacia del Espíritu Santo no coinciden con los de la Iglesia visible. La razón de ello está, por un lado, en que el Espíritu, la gracia, por cuyo pleno gobierno vela la Iglesia, falta a veces en los hombres de la Iglesia y, por otro, en que el espíritu puede ser eficaz también en los que se hallan fuera de ella. Sería necio y equivocado, como dijo acertadamente Congar en cierta ocasión, identificar la eficacia del Espíritu Santo simplemente con el trabajo del aparato eclesiástico. Esto significa que, para la fe católica, la unidad de la Iglesia está todavía en camino, que sólo se cumplirá completamente en el *eschaton,* de igual modo que la gracia se consumará únicamente en la contemplación, si bien en ella ha comenzado ya ahora la comunidad de Dios. Así pues, el católico se sabe unido con sus hermanos cristianos separados en una misma esperanza: en la esperanza en el reino de Dios, en el que ya no habrá división, puesto que entonces Dios será todo en todas las cosas (*Epístola I a los Corintios* 15,28).

20.1.

Quien en la actualidad habla de «protestantización»[2] de la Iglesia católica entiende generalmente por ello una transformación de la concepción fundamental de la Iglesia, un nuevo modo de ver su relación con el Evangelio. El peligro de una transformación semejante existe realmente. El protestantismo surgió al comienzo de la modernidad, de ahí que esté más estrechamente emparentado que el catolicismo con las fuerzas íntimas que hicieron aparecer esa época de la historia. Por lo mismo, adquirió su actual configuración merced al encuentro con las grandes corrientes filosóficas del siglo XIX. La suerte y el peligro del protestantismo reside en hallarse abierto irrestrictamente al pensamiento moderno. No es extraño, pues, que entre teólogos católicos que no saben que hacer con la teología tradicional pueda surgir la opinión de que en el protestantismo se han abierto ya los caminos adecuados para la fusión de fe y modernidad. El cristiano medio de nuestros días infiere de ese principio que la fe surge de la intuición individual, de la actividad intelectual y de la contribución del experto. Una opinión semejante le parece, por lo demás, más moderna y más convincente que las posiciones católicas. Muchos hombres no pueden comprender en la actualidad que tras una realidad humana se esconda la misteriosa realidad divina. Ésa es,

---

[2] Aun cuando «protestanización» sea un neologismo, lo hemos mantenido como traducción del sustantivo alemán *Protestantisierung* por su capacidad para verter la idea contenida en la palabra alemana: la penetración creciente del pensamiento protestante en los países de tradición católica. *(N. del T.)*

sin embargo, como nosotros sabemos, la concepción católica de la Iglesia.

21.1.

La idea de que, a la postre, da igual aplicar esta o aquella fórmula, seguir esta o aquella tradición, ha penetrado profundamente en el espíritu del mundo occidental. Sin ella la verdad misma parece inalcanzable. Por lo demás, nos repugna la idea de que el núcleo de la fe cristiana sea verdadero —sea la verdad—. La fe nos parece una forma de arrogancia occidental. Sin embargo, si eso fuera así, todo lo que hacemos sería pura apariencia. Nuestros actos de adoración serían también falsos, y nosotros mismos seríamos seres carentes de verdad. Ahora bien, allí donde no haya verdad, se podrá cambiar toda norma, estará permitido hacer lo contrario de lo que establecen: la renuncia a la verdad es el núcleo esencial de nuestra crisis. Por eso, cuando la verdad no es el soporte, deja de tener coherencia incluso la solidaridad comunitaria —que aun así conserva su belleza—, puesto que una solidaridad así carece en última instancia de fundamento. ¡Con cuánta frecuencia vivimos de la pregunta de Pilato —aparentemente tan humilde pero, en verdad, tan orgullosa— «que es la verdad»! Mas con ella nos enfrentamos a Cristo. Cuando los hombres opinan con extremada facilidad y con una seguridad tan absoluta que dispensa de la verdad, aparece un gran peligro. Todavía mayor es, sin embargo, el que surge cuando se considera impo-

sible la manifestación comunitaria, definitiva, obligatoria y vinculante de la verdad.

22.1.

Por esencial que sea el movimiento ecuménico por la pureza de la Iglesia y su forma originaria de vida; por fundamental que siga siendo la lucha por la unidad, la renuncia a cualquier género de fatuidad por parte de la Iglesia, no se puede negar que también de ello surgirán problemas. El sentido auténtico de la Iglesia, que es más que una organización sustituible por otra, se oscurecerá. Cada vez se planteará con mayor urgencia la siguiente pregunta: ¿por qué no se debe aceptar, por fin, la igualdad de rango de todas las confesiones? Cada vez resultará más inevitable la tendencia a reducir lo peculiar de cada una de ellas a meras tradiciones confesionales y a no situar su modo característico de entender lo cristiano en la Iglesia, sino fuera de ella. A ello se unirá la inclinación al «biblicismo»[3], es decir, al aislamiento de la *Biblia,* a la que ahora se querrá ver separadamente, desligada de todas las tradiciones eclesiásticas. Mas una vez que la gran obra de la reconciliación haya comenzado, el radio se ampliará rápidamente. De manera inmediata surgirá la siguiente pregunta: ¿no es la querella con las demás religiones fatuidad cristiana,

[3] Con «biblicismo» traducimos el término *Biblizismus,* que designa la actitud a considerar la Biblia aisladamente, separada de las tradiciones eclesiásticas. La hemos adoptado por razones semejantes a las indicadas en la nota 2. *(N. del T.)*

de igual modo que la querella de las confesiones era fatuidad confesional? Después no se tratará sólo de lo cristiano, sino de lo religioso en general, que se manifiesta a la humanidad en múltiples cifras. Lo más importante de ellas son, en el fondo, los contenidos cambiantes, pues lo verdaderamente relevante es la íntima cualidad de lo religioso, la cual se puede expresar en los más variados contenidos e, incluso, sin la palabra de Dios. De ese modo, la catequesis se desintegrará en mera información, en un modo de conducción, sin contenido específico alguno, hacia el comportamiento religioso. En esa situación, el destino de la fe será retirarse en silencio.

23.1.

El futuro de la Iglesia depende únicamente y dependerá siempre de la fuerza de aquellos que tienen profundas raíces y viven de la plenitud pura de su fe (...). Será una Iglesia profundamente íntima, que no reclamará mandato político alguno y no coqueteará ni con la izquierda ni con la derecha. Todo ello le supondrá un gran esfuerzo, pues el fenómeno de la cristalización y la purificación le costará unas fuerzas preciosas. La purificación la hará pobre y le permitirá llegar a ser la Iglesia de los humildes. El fenómeno será tanto más difícil cuanto que será preciso apartar la estrechez de miras sectarias y la testarudez fanfarrona. No es difícil predecir que todo ello necesitará tiempo. El proceso será largo y penoso, como lo fue el camino de los falsos progresismos en vísperas de la Revolución Francesa. En los círculos progresis-

tas se consideraba elegante, incluso entre los obispos, hacer escarnio de los dogmas. No era infrecuente en ellos que se diera a entender que la existencia de Dios no se tuvo como algo seguro hasta que la renovación del siglo XIX se hubo extendido ampliamente. Tras la aflicción de esas divisiones surgirá, empero, la gran fuerza de una Iglesia más íntima y más sencilla, pues los hombres de un mundo absolutamente planificado estarán indescriptiblemente solos. Cuando Dios haya desaparecido completamente de sus vidas, experimentarán su absoluta, su terrible pobreza. Entonces descubrirán en la pequeña comunidad de los creyentes algo radicalmente nuevo: una esperanza que les incumbe, una respuesta que han buscado siempre en su fuero interno. Me parece indudable, pues, que a la Iglesia le aguardan tiempos difíciles. Su verdadera crisis no ha hecho más que empezar.

24.1.

El centro del *Canon* es el relato de la víspera de la Pasión de Jesús. Cuando se recita, el sacerdote no narra una historia pasada, un mero recuerdo de otro tiempo, sino algo que vuelve a ocurrir en el presente. «Éste es mi cuerpo» es una expresión que se dice en el respectivo hoy. Ahora bien, esas palabras las pronuncia Jesús. Ningún hombre puede decirlas por sí mismo. De ahí se sigue que sólo se pueden pronunciar en el sacramento de la Iglesia entera, gracias al poder que únicamente ella como unidad y totalidad tiene. Su grandeza no depende de nuestra configuración. Deberíamos aprender de nuevo que la Eucaris-

tía no es nunca la obra de una comunidad exclusivamente. Sería preciso no olvidar que recibimos del Señor lo que ha regalado a la unidad de la Iglesia. Todavía me siguen impresionando los relatos de los campos de concentración y de las cárceles rusas en los que los hombres se veían privados de la Eucaristía. Esa dolorosa circunstancia no les llevó a la arbitrariedad de procurársela a sí misma. En lugar de ello celebraban la Eucaristía de la nostalgia. En una Eucaristía de la añoranza semejante los hombres maduraban como nunca hasta entonces para el regalo que el sacramento del amor entraña, y la recibían de un modo enteramente nuevo cuando un sacerdote hallaba en algún lugar un trozo de pan y un poco de vino. A partir de aquí deberíamos aceptar la cuestión de la intercomunión[4] con la debida humildad y paciencia. No es asunto nuestro hacerla como si hubiera unidad donde no la hay. La Eucaristía no es nunca un medio que debamos aplicar, sino un regalo del Señor, el centro —un centro que no se halla a nuestra disposición— de la misma Iglesia. No es un problema de amistad personal, sino de permanecer en la unidad de la Iglesia y esperar que el mismo Dios quiera regalárnosla. En lugar de hacer experimentos sobre el particular, de privar al misterio de su grandeza y envilecerlo reduciéndolo a la condición de medio a disposición nuestra, deberíamos aprender a celebrar la Eucaristía de la añoranza, a salir al encuentro de la unidad con el Señor orando comunitariamente y con una esperanza compartida.

---

[4] *Interkommunion* designa la unidad entre las diferentes Iglesias cristianas. La hemos traducido por «intercomunión» por las razones indicadas en las notas 2 y 3. *(N. del T.)*

25.1.

La vivencia cristiana brota en la experiencia cotidiana común. En nuestros días, el espacio íntimo de experiencia en que consiste la Iglesia es para muchos un mundo extraño. Con todo, ese mundo continúa siendo una posibilidad. Ésa es la razón por la que la tarea de la educación religiosa deberá consistir en abrir puertas al ámbito de experiencia propio de la Iglesia, en animar a tomar parte en él. En la fe compartida, en la oración, la celebración, la alegría, el sufrimiento y la vida comunes la Iglesia se torna «comunidad», es decir, se transforma en un efectivo espacio de vida para el hombre que le permite experimentar la fe, tanto en la vida cotidiana cuanto en los momentos críticos de la existencia, como fuerza portadora de vida. El verdaderamente creyente, dispuesto a asumir la madurez de la fe, comienza siendo luz para los demás: es un apoyo en el que los demás encuentran ayuda. Como ejemplos perfectos de fe vivida y acrisolada, de auténtica experiencia de la trascendencia, los santos son, valga la expresión, espacios de vida en los que se pueda entrar, en los que la fe está de algún modo almacenada como experiencia, aderezada antropológicamente y próxima a nuestra vida. La experiencia específicamente cristiana en el sentido propio de la palabra —lo que el lenguaje de los *Salmos* y del *Nuevo Testamento* (*Salmos* 34,9; *Epístola I de San Pedro* 2,3; *Epístola a los Hebreos* 6,4) llama «gustar la verdad de Dios»— puede crecer, en última instancia, gracias a una participación cada vez más madura y profunda en la experiencia referida. Con ella el hombre llega a la realidad misma y ya

no cree más «de segunda mano». Tendremos que decir, con Bernardo de Claraval y los grandes maestros místicos de todos los tiempos, que algo semejante sólo puede ser, ciertamente, «un momento fugaz, un experimento extraordinario». En esta vida sólo se da, al parecer, como anticipo, sin que esté permitido nunca convertirlo en fin último. En caso contrario, la fe se transformaría en autofruición y no en superación de sí mismo, malogrando así su esencia propia. Los referidos momentos se hallan bajo la ley de la experiencia del Tabor: no son un lugar de permanencia, sino impulso, robustecimiento para adentrarnos de nuevo en la vida cotidiana con la palabra de Jesús, para entender que el cono luminoso de la comunidad divina está allí donde la marcha se celebra con la palabra.

26.1.

El verdadero fin de los esfuerzos ecuménicos debe seguir siendo, naturalmente, transformar la pluralidad de iglesias confesionales separadas unas de otras en una pluralidad de iglesias locales que sea, pese a su configuración plural, una sola Iglesia. A mí me parece, no obstante, que en la situación que de hecho se da es importante proponerse fines intermedios, pues, de lo contrario, el entusiasmo ecuménico podría convertirse en resignación, e incluso, en un nuevo fanatismo, que atribuye a los demás el fracaso del fin principal. En ese caso, el remedio sería peor que la enfermedad. Los fines intermedios referidos variarán según cuál sea el progreso del diálogo sobre asun-

tos particulares. El testimonio del amor (obras sociales y caritativas) debería expresarse siempre solidariamente. Al menos sería preciso que sintonizaran entre sí, incluso si las organizaciones separadas pudieran parecer, por razones técnicas, más eficaces. De igual modo, habría que esforzarse en dar testimonio común sobre las grandes cuestiones morales de la época. Por último, en un mundo lleno de dudas y estremecido de miedo, sería preciso también dar testimonio común de fe. El testimonio sería tanto mejor cuanto más extendido. Mas, en cualquier caso, si sólo fuera posible hacerlo en una medida relativamente pequeña, debería hacerse en forma común todo cuanto fuera posible. Ello debería llevar, a pesar de las divisiones, a reconocer y amar cada vez más intensamente la común esencia de lo cristiano; a que la desunión deje de ser un motivo para el enfrentamiento recíproco y se transforme en un reto para la comprensión y aceptación íntimas del otro. Ello no significa simplemente tener tolerancia, sino vincularse recíprocamente en la fidelidad a Jesucristo. Un punto de vista semejante, que no pierde de vista lo último aun cuando provisionalmente haga lo más próximo, puede tal vez hacer efectiva la maduración profunda necesaria para la unidad completa. Sería una especie de ética de la unificación que, aun cuando parece evidente, obra a veces de modo engañoso.

27.1.

La impaciencia ante la historia de la cristiandad hasta el presente hace surgir una y otra vez esta idea:

¿no deberíamos borrar la historia completa de estos 2000 años y derribar así los muros de los dogmas y los credos? ¿No deberíamos empezar de nuevo la marcha sólo con Cristo? Sin embargo, por muy seductor que sea ese programa, si lo lleváramos a cabo convertiríamos la unidad en una obra, en un resultado, y la Iglesia en un producto fabricado por nosotros. De ninguna manera estaría justificado hacerlo así, pues de ese modo volveríamos a levantar muros contra Dios y a confiar tan sólo en lo que nosotros hacemos. Sin embargo, el muro de la ley y el que se levanta alrededor de Dios no fueron derribados por los méritos excelentes de los hombres, sino que los elevaron a mayor altura. Sólo fue capaz de abatirlos Aquel que trajo al mundo el amor de Dios y sufrió en la cruz el peso de todas las obras de este mundo. No es posible, pues, realizar el programa. Cuando hablamos de unidad, tenemos que dejar de soñar en esfuerzos denodados y en grandes hazañas llevadas a cabo por nosotros. La *Carta a los Efesios* nos señala una dirección distinta: nos insta a sumarnos a los hombres nuevos, a la nueva humanidad que Cristo ha creado. «La unidad no puede ser hecha por hombres. A ellos sólo les cabe descubrirla» (J. Gnilka, *Der Epheserbrief,* 1971, p. 142). La verdadera Iglesia no es algo hecho por nosotros, sino algo que nos precede, pues ha sido instituida por Cristo. Nuestra tarea consiste en adherirnos a ella. Si hacemos eso; si dejamos que el Señor nos talle pacientemente como sillares; si renunciamos a hacer el plan de lo que la Iglesia debe ser; si nos dejamos llevar adonde no queremos, surgirá la verdad: en medio de las divisiones los muros se tornarán permeables.

28.1.

Sería insensato esperar que en un tiempo no lejano tuviera lugar un acuerdo general de la cristiandad sobre el papado del que resultara un reconocimiento de la sucesión de Pedro en Roma. Una de las ataduras y de los límites de este cometido tal vez sea que no se puede cumplir nunca del todo. Otro, que provocará el enfrentamiento de fieles cristianos que, al adoptar esa actitud, no exhiben un poder vicarial, sino un poder soberano. Sin embargo, también así puede lograrse una función de unidad que rebase la comunidad de la Iglesia católica romana. Aun cuando se mantenga el conflicto en torno a la legitimidad de su autoridad, el Papa continuará siendo el punto de referencia de la responsabilidad sobre la palabra de la fe, de una responsabilidad expresada y contrariada personalmente ante el mundo. Por consiguiente, es también un desafío universalmente percibido que concierne a todos los que buscan la mayor fidelidad a la palabra de la fe. Pero, sobre todo, es un reto para luchar por la unidad y para responder del déficit de unidad. En este sentido, el papado tiene una función promotora de unidad en medio de la división existente. Nadie podría comprender el drama histórico de la cristiandad si se hiciera abstracción de ella. Para el papado y para la Iglesia católica, la crítica al papado por parte de la cristiandad no católica es un estímulo para buscar el modo de realizar la función de Pedro de forma cada vez más ajustada a los deseos de Cristo. Por su parte, el Papa es para esa misma cristiandad el reto permanente y visible para buscar la unidad encomendada a la Iglesia. La unidad

debería ser el distintivo de la Iglesia ante el mundo. ¡Ojalá que unos y otros acertáramos a aceptar sin reservas las preguntas que se nos plantean y la misión que nos ha sido encomendada! ¡Ojalá llegáramos a ser, por obediencia al Señor, el ámbito de libertad que anuncia el mundo nuevo, el reino de Dios!

29.1.

A la Iglesia, se dice a veces, le ha sido otorgada una función pastoral: su misión de anunciar la verdad va dirigida a los fieles, no a instruir a los teólogos. Una separación semejante entre proclamación e instrucción se halla, no obstante, en abierta oposición, con la esencia de la palabra bíblica. La Iglesia ha consumado la emancipación de los sencillos y les ha otorgado la capacidad de ser filósofos en el verdadero sentido de la palabra, es decir, de aprender igual o mejor que los doctos lo genuino del ser humano. Las palabras de Jesús acerca de la falta de juicio de los sabios y el discernimiento de los pequeños (especialmente, Mt 11,25) están destinadas a ponerlo en claro. En ellas el cristianismo queda instituido como religión popular, como fe en la que no hay un sistema de dos clases. De hecho, el anuncio de la predicación contiene una enseñanza obligatoria. En la obligatoriedad reside su esencia, pues no propone un procedimiento entre otros de ocupar el tiempo libre, ni es una especie de entretenimiento religioso, sino que quiere decir al hombre quién es y qué debe hacer para ser él mismo. Ahora bien, ¿cómo podría la Iglesia proclamar una doctrina obligatoria si no lo fuera

también para los teólogos? La esencia de la función doctrinal reside precisamente en que el anuncio de la fe es criterio válido también para ellos: el objeto de su reflexión es justamente la proclamación de la fe. En ese sentido, la fe de los sencillos no es una teología rebajada a la medida de los laicos, ni una especie de «platonismo para el pueblo». La relación es exactamente la contraria: la proclamación es la medida de la teología, no la teología la regla de la proclamación. En virtud de su función pastoral, la Iglesia tiene poder para anunciar el Evangelio, no para proclamar una determinada doctrina científico-teológica. Esa función anunciadora es también la función doctrinal de los teólogos.

30.1.

La Iglesia crece de dentro hacia fuera, no al revés. Antes que nada, Iglesia significa íntima comunidad con Cristo, y se forma en la vida de oración, en la vida de los sacramentos, en la actitud fundamental de la fe, de la esperanza y del amor. Así pues, si alguien pregunta «¿qué debo hacer para que la Iglesia se desarrolle y se extienda?», debemos darle la siguiente respuesta: debes aspirar ante todo a que haya fe, esperanza y amor. La oración edifica la Iglesia y la comunidad de los sacramentos. Dentro de ella nos beneficiamos de las plegarias de la Iglesia. Este mismo verano tuve la oportunidad de encontrarme con un párroco que me contaba lo siguiente: «lo que más me impresionó al recibir el ministerio sacerdotal fue que en los últimos decenios no hubiera surgido nin-

guna vocación sacerdotal en mi comunidad». Mas ¿qué podía hacer él? Las vocaciones no se pueden fabricar. Sólo el Señor puede otorgarlas. ¿Significa ello que debamos quedarnos con los brazos cruzados? El sacerdote del que vengo hablando decidió hacer en peregrinación todos los años el largo y fatigoso camino hacia el santuario mariano de Altötting con el propósito de pedir que surgieran nuevas vocaciones, e invitó a todos los que quisieran rogar al Señor por ello a que le acompañaran y rezaran con él. El número fue creciendo año tras año, hasta que en el actual pudieron celebrar, en medio de la alegría indescriptible de todo el pueblo, la primera misa desde tiempos inmemoriales de un nuevo sacerdote. La Iglesia crece desde dentro, nos dice la palabra del Cuerpo de Cristo. Mas también incluye este otro: Cristo ha edificado un cuerpo y yo debo acomodarme a él como miembro sumiso. Sólo se puede contribuir a extender el cuerpo de Cristo siendo un miembro suyo, un órgano del Señor en este mundo y, en última instancia, para toda la eternidad. La idea liberal, según la cual Jesús es interesante y la Iglesia, en cambio, un asunto fracasado, entra en contradicción consigo misma. Cristo sólo está presente en su cuerpo, no de un modo meramente ideal. Es decir, está presente con los demás, con la comunidad perpetua, inextinguible a través del tiempo que es su cuerpo. La Iglesia no es idea, sino cuerpo. El escándalo de la encarnación, ante el que retrocedieron muchos contemporáneos de Jesús, sigue dándose hoy día cuando la Iglesia se enoja. Sin embargo, también aquí es válida la siguiente observación: bienaventurado quien no se enoja conmigo. La condición comunitaria de la Iglesia significa que ha de tener necesariamente

el carácter de «nosotros». La Iglesia no está localizada en ningún sitio: nosotros somos la Iglesia. Nadie puede decir «yo soy la Iglesia», sino «nosotros somos la Iglesia». Ese «nosotros» no es, por su parte, un grupo que se aísla, sino una colectividad que se mantiene dentro de la gran comunidad de los miembros de Cristo, de los vivos y de los muertos. Un grupo así sí puede decir: somos Iglesia. La Iglesia está presente en este «nosotros» abierto que rompe todas las barreras, no sólo las sociales y políticas, sino también las que hay entre el cielo y la tierra. Nosotros somos Iglesia. De esa índole comunitaria procede la corresponsabilidad y el deber de cooperar. De ella deriva en última instancia el derecho a la crítica, que debe ser siempre y en primer lugar autocrítica, pues la Iglesia —repitámoslo— no está localizada en ningún sitio particular ni es otra persona: la Iglesia somos nosotros.

31.1.

Cristianismo y martirio se hallan, sin duda alguna, en correspondencia. Ahora bien, el mártir se distingue clarísimamente del rebelde. Cristo ha muerto como mártir, no como rebelde. Junto a Cristo había también un rebelde: se llamaba Barrabás. En el se cumplió lo que Cristo había dicho a Pilato: «si mi reino fuera de este mundo, mis servidores lucharían para que no fuera entregado a los judíos» (Ioh 18,36). Por Barrabás se luchó, efectivamente, y sus partidarios gritaban pidiendo su libertad. Por Cristo no hubo manifestaciones. Él tampoco quería

que las hubiera. ¿Dónde se halla, empero, la diferencia entre el mártir y el rebelde? El mejor modo de apreciar el contraste es fijarse en el primer pasaje en que un cristiano se califica a sí mismo como tal: en la *Epístola I de San Pedro,* (4,16). En ese lugar, San Pedro dice a los cristianos: «que ninguno padezca por homicidio, o por ladrón, o por malhechor, o por entrometido; mas si por cristiano padece, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este hombre». De este texto se desprende que uno de los elementos esenciales de la condición cristiana es atenerse al derecho, incluso en un Estado en que estuviera privado de él. Aquí mantienen su validez estas palabras de Jesús: «dad al César lo que es del César» (Mt 22,21). Por eso, los cristianos han orado por el César incluso en los siglos de persecución. En épocas de opresión sangrienta los cristianos son exhortados, ya en el Nuevo Testamento —en la *Epístola I a Timoteo* (2,2)—, «a orar por los emperadores y por todos los constituidos en dignidad». Los cristianos se han negado a adorar al soberano, pero han orado espontáneamente por él y por la conservación del Estado. Ya en el siglo II los cristianos reivindicaron que fueron ellos, los acusados y proscritos, los que con sus vidas conservaron el Estado y la sociedad y los preservaron del ocaso.

FEBRERO

1.2.

Cada hombre es creado directamente por Dios. La fe no afirma del primer hombre más de lo que proclama de cada uno de nosotros. Y también a la inversa: no pregona de nosotros menos que del primer hombre. El ser humano no es un producto de la herencia y el medio, ni resulta exclusivamente de factores intramundanos susceptibles de cálculo: el misterio de la creación se halla por encima de todos nosotros (...). La afirmación de que el hombre ha sido creado por Dios de un modo más específico y directo que las cosas de la naturaleza significa, expresado de manera menos plástica, que es querido por Él de un modo muy especial: no sólo como ser que «existe», sino como ser que lo conoce; no sólo como criatura que Él ha pensado, sino como existencia que puede, por su parte, pensarlo a Él. A esta singular prerrogativa del hombre, consistente en ser querido

y conocido por Dios, es a lo que llamamos genuina creación suya. A partir de aquí se podrá hacer un diagnóstico de la forma en que tuvo lugar la hominización: el barro se transformó en hombre en el momento en que un ser fue capaz de formar por vez primera, todo lo imprecisamente que se quiera, la idea de Dios. El primer Tú dirigido a Dios por boca humana —¡cuán balbuciente tuvo que ser!— señala el momento en que el espíritu hace acto de presencia en el mundo. En ese instante se pasó el Rubicón de la hominización, pues lo constitutivo del hombre no reside en el empleo de armas o en el uso del fuego. Ni es suficiente para definirlo la utilización de métodos nuevos de crueldad o de trabajo útil, sino su capacidad de relacionarse directamente con Dios. Eso asegura la doctrina de la creación especialísima del hombre, que constituye el centro de la fe en la creación en general.

2.2.

En la vida cotidiana de la ciudad apenas se percibe que el 2 de febrero celebramos una viejísima fiesta común a las Iglesias del Este y del Oeste, que en otro tiempo jugaba un importante papel en el año, sobre todo en el medio rural: la festividad de la Candelaria. Se trata de una celebración en la que confluyen diversas corrientes históricas, de ahí que luzca con diferentes colores. Su motivo más inmediato es el recuerdo del día en que María y José llevaron a Jesús al templo, 40 días después de su nacimiento, para hacer la ofrenda prescrita de la purificación. La liturgia ha entresacado, sobre todo a partir de la escena

descrita por San Lucas, un rasgo característico suyo: el encuentro entre el niño Jesús y el anciano Simeón. Ésa es la razón por la que en el ámbito de habla griega la fiesta conserva el nombre *Hypapanti,* encuentro. Este encuentro entre el niño y el anciano representa para la Iglesia la concurrencia del mundo pagano, a punto de extinguirse, y el nuevo comienzo en Cristo, del período en trance de extinción de la Antigua Alianza y el tiempo nuevo de la Iglesia de los pueblos. Con ese hecho se expresa algo más decisivo que el ciclo eterno de nacer y morir, algo más determinante que el consuelo de que a la desaparición de una generación haya de seguir una nueva con ideas y esperanzas distintas. Si sólo fuera alguna de estas cosas, el Niño no sería esperanza para Simeón, sino sólo para sí mismo. Y, sin embargo, es mucho más: es esperanza para todos, puesto que es un género de esperanza que se extiende más allá de la muerte. Con ello tocamos el segundo punto esencial que la liturgia ha conferido a este día. La liturgia se refiere a las palabras de Simeón, quien llama al Niño Jesús «luz para la iluminación de los gentiles». En referencia a esa expresión el día se configura como una fiesta de las candelas. Su tibia luz debe ser expresión patente de la luz excelsa que parte de la figura de Jesús e ilumina todas las épocas.

3.2.

Desde hace ya tiempo vengo reflexionando frecuentemente sobre el significado de estas palabras que la *Biblia* repite con insistencia: «el temor de Dios

es el principio de la sabiduría». A pesar de ello, desde hace algún tiempo me resulta extremadamente difícil penetrar en el sentido de esa proposición. Mas ahora, cambiando su significado, comienzo a entenderla de un modo tan preciso que creo tocar su verdad directamente con las manos. Lo que sucede ante nuestros ojos de manera tan manifiesta se puede explicar con estas palabras: el temor del hombre, es decir, el fin del temor de Dios, es el comienzo de toda necedad. En nuestros días el temor de Dios ha desaparecido prácticamente del catálogo de las virtudes, sobre todo desde que la imagen de Dios ha quedado sujeta a las leyes de la publicidad. Para tener efecto publicitario, Dios debe ser presentado de una manera enteramente distinta, de forma que nadie pueda sentir en modo alguno temor ante Él. Según la imagen referida, eso sería lo último que debería aparecer en nuestra representación de Dios. De ese modo se extiende cada vez más en nuestra sociedad y en medio de la Iglesia aquella inversión de valores que fue la auténtica enfermedad de la historia precristiana de la religión. También en esa época se extendió la opinión de que no es preciso temer al buen Dios, pues de Él, como ser infinitamente bueno, sólo puede venir el bien. En ese sentido hemos de estar completamente tranquilos: sólo debemos guardarnos de los poderes malignos. Ellos son los únicos peligrosos, de ahí que debamos intentar a toda costa estar a buenas con ellos. Según esta máxima, debemos buscar la esencia de la idolatría en la apostasía del culto divino. Como es obvio, nos hallamos en medio de una idolatría como la referida. El buen Dios no nos causará daño en ningún caso. Sólo hace falta depositar en Él un cierto género de confianza originaria. Sin embargo,

es preciso intentar estar a buenas con los poderes malignos que existen a nuestro alrededor. Y así, los hombres, dentro y fuera de la Iglesia, los prominentes y los que carecen de relevancia, no obran ya con la mirada puesta en Dios y sus designios, que carecen de importancia, sino en los poderes humanos, para ir por el mundo medianamente felices. Ya no actúan por el ser o la verdad, sino por la apariencia, es decir, por lo que se piensa de nosotros y por la imagen que damos a los demás. La dictadura de la apariencia, que existe también en la Iglesia, es la idolatría de nuestra época. El temor del hombre es el comienzo de toda necedad. Se trata de una torpeza que domina invariablemente allí donde ha desaparecido el temor de Dios.

4.2.

«Al principio era el Verbo.» Esta antiquísima y venerable proposición, que hemos oído tan frecuentemente, ha dejado de parecer evidente en nuestros días. Ya Goethe hace decir a Fausto: «es esta traducción tan difícil que tendré que darle otro sentido, si el espíritu me ilumina». Al final traduce de este modo: «al comienzo era la acción». Los físicos nos dicen que al principio fue la explosión originaria. Ahora bien, si nos paramos a reflexionar, llegamos a la conclusión de que, en última instancia, nada de todo ello es suficiente. Así pues, volvemos al «Verbo» bíblico. Para entenderlo, es preciso leer la frase entera. Dice así: «al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios». Esta

profunda sentencia quiere decir, pues, que al comienzo era Dios, que Dios es el comienzo, que Dios es el principio. Las cosas proceden del Espíritu Creador, del Dios Creador. Y cuando a Dios se le llama «el Verbo» se quiere decir que al principio existía un Dios que es pensamiento. Al comienzo era el pensamiento creador. Él ha llamado al mundo a la existencia. El pensamiento es, por así decir, el suelo firme que soporta el universo, el fundamento del que procedemos, en el que estamos y en el que podemos confiar. Con todo, cuando la *Biblia* dice que al principio era el Verbo, afirma algo más. El Verbo no es pensamiento como lo es una complicada idea matemática que señorea de algún modo sobre el universo permaneciendo intangible y sorda a nuestras súplicas, sino que este Dios, que es verdad, espíritu y pensamiento, es Verbo, es decir, es también auxilio: es siempre comienzo novedoso. Por consiguiente, es también esperanza y camino nuevo para nosotros.

5.2.

En las *Sagradas Escrituras* encontramos este memorable pasaje: «como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del Hombre, para que todo el que crea tenga vida eterna en él» (Ioh 3,14). La historia que resuena en estas palabras nos lleva no sólo desde el presente hasta el momento de la cruz, y desde aquí a la travesía del desierto por el pueblo de Israel, sino que retrocede hasta el árbol del Paraíso. De él pendía la serpiente que ofuscó al hombre con su lógica fascina-

dora, hasta el punto de que, al final, no pudo ver ya más la bondad de Dios. Desde ese momento empezó a percibirlo como amenazante, como peligroso y como una carga. Por lo mismo, comenzó a no poder percibir la verdad, convirtiéndose la mentira para él en algo tentador y convincente. Deslumbrado por la falsa claridad de esta lógica, el hombre dejó de plantearse la pregunta sobre lo bueno y verdadero en sí mismo, inquiriendo sólo por lo que podría tener y por lo que se podría procurar para sí propio. Al ser confundido por la mentira subyugadora de la serpiente, el hombre dejó de ver a Dios y dejó de verse a sí mismo, alejándose así, por más que soñara haberse apoderado de ella, de la vida verdadera: se quedó ciego y vacío. Contra el poder de la mentira, que atrapa al hombre y ya no lo deja vivir, Dios ha plantado el árbol nuevo con el vencedor de la serpiente: Cristo, que está clavado en la cruz para que nosotros aprendamos de nuevo a ver rectamente. Quien mira al Crucificado ve lo que es el amor. Quien mira al Crucificado percibe que es contemplado por el amor. Eso le descubre la verdad: ser contemplado por el amor y por la bondad de Dios le hace vivir.

6.2.

El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cfr. *Génesis* 1,26 y ss.). En Él se tocan el cielo y la tierra. Con el hombre, Dios se incorpora a su creación. El hombre es creación directa de Dios: es llamado por Él. La palabra de Dios del Antiguo Testamento vale para cada hombre en particular:

«Yo te llamo por tu nombre, tú eres mío». Cada hombre es conocido y amado por Dios, querido por Él, pues todos son imagen suya. La más grande y profunda unidad del género humano reside en que todos nosotros —cada hombre— realiza el plan único de Dios, tiene su origen en la idea creadora de Dios. En ese sentido dice la *Biblia* que quien maltrata al hombre atenta contra la propiedad de Dios (*Génesis* 9,5). La vida se halla bajo la especial protección de Dios, porque cada hombre, pobre o encumbrado en las alturas, enfermo y afligido, inútil o valioso, nacido o no nacido, incurablemente enfermo o rebosante de vida, lleva en sí el aliento divino, es imagen de Dios. Ése es el fundamento más profundo de la inviolabilidad de la dignidad humana, sobre el que, por lo demás, descansa en última instancia toda civilización. Cuando el hombre deja de ser estimado como ser que se halla bajo la protección de Dios, que lleva en sí el aliento divino, empieza a ser considerado por su utilidad: en ese momento aparece la barbarie que pisotea la dignidad del hombre. Y, a la inversa: cuando el hombre es reconocido como imagen de Dios, se manifiesta de modo patente el rango de lo espiritual y lo moral. En el Nuevo Testamento se llama a Cristo segundo Adán, Adán definitivo e imagen de Dios (por ejemplo, *Epístola I a los Corintios* 15,44-48; *Epístola a los Colosenses* 1,15). Todas esas expresiones quieren decir que sólo en Él se da respuesta definitiva a la pregunta ¿qué es el hombre?, que sólo en Él se manifiesta el profundo contenido del proyecto humano. Cristo es el hombre definitivo, y la creación es de algún modo un plan orientado hacia Él. Así pues, podemos decir que el hombre es el ser que puede llegar a ser hermano de Cristo. En

la idea de creación se presenta ante nosotros el secreto pascual, el secreto del grano de trigo que muere al caer en tierra. El hombre debe ser grano de trigo que muere con Cristo para poder resucitar verdaderamente, para ser auténticamente elevado, para ser el que verdaderamente es (cfr. Ioh 12,24). No hay que entender al hombre exclusivamente a partir de su origen pasado ni de un recorte aislado del tiempo que llamamos presente. El hombre está referido a su futuro: sólo el porvenir le manifiesta adecuadamente quién es (cfr. *Epístola I de San Juan* 3,2). En el otro tenemos que ver siempre a alguien con quien alguna vez debo compartir la alegría de Dios: debemos considerarlo como alguien junto con el cual yo soy elegido para ser miembro del cuerpo de Cristo, con quien alguna vez me habré de sentar en la mesa de Abrahán, de Isaac y de Jacob, en la mesa de Jesucristo, para ser su hermano y hermano con él de Jesucristo, el Hijo de Dios.

7.2.

En textos litúrgicos de la Iglesia oriental se dice lo siguiente: «El Señor ha ascendido para elevar la imagen caída de Adán y enviarnos el Espíritu que santifica nuestras almas». La ascensión de Cristo a los cielos tiene que ver también con la segunda parte del *Ecce homo*. Pilato presenta a Jesús maltratado y quebrantado ante la muchedumbre que se encontraba reunida, señalando de ese modo el rostro ultrajado y pisoteado del hombre como tal. «He aquí al hombre», dijo Pilato. El cine y el teatro actuales nos

presentan con insistencia, unas veces llenos de compasión y otras cínicamente, al hombre envilecido en todos los estadios del horror: éste es el hombre, nos dicen continuamente. La teoría de la evolución tira la línea hacia atrás, nos muestra sus hallazgos —el barro del que el hombre ha sido hecho— y nos repite machaconamente: éste es el hombre. Sí, la imagen de Adán es una imagen caída, se halla sumida en la inmundicia, todavía está manchada. Mas al ascender al cielo, Cristo dice a los discípulos y a todos nosotros que el ademán de Pilato es sólo media verdad, o aún menos que media. Cristo no es sólo un príncipe ensangrentado y lleno de heridas, sino también el soberano del mundo entero. Su dominio no significa pisotear la tierra, sino devolverle el esplendor que habla de la belleza y el poder de Dios. Cristo ha elevado la imagen de Adán: no sois sólo inmundicia, sino que sois capaces de elevaros por encima de las dimensiones cósmicas todas hasta el corazón de Dios. No envilece ser golpeado, sino golpear; ni deprava ser escupido por otro, sino escupirle a él; tampoco es el ofendido el que se degrada, sino el que ofende; ni es el orgullo el que ensalza al hombre, sino la humildad. En definitiva: no es la grandeza propia la que engrandece, sino la capacidad de entrar en comunidad con Dios.

8.2.

Jesucristo recorre el camino de Adán en sentido inverso. A diferencia de Adán, Cristo es efectivamente «como Dios». Ahora bien, este ser como Dios,

su condición divina, es su ser hijo: por eso está en estrecha relación con el Padre. «El Hijo no hace nada por sí mismo»: he ahí por qué Cristo, que es verdadero Dios, no se aferra a su autonomía ni a su poder y querer ilimitados. Jesucristo sigue el camino inverso: se hace enteramente dependiente y se convierte en siervo. Por no recorrer el camino del poder, sino el del amor, Cristo puede descender hasta la mentira de Adán, hasta la muerte, y así instaurar la verdad y dar la vida. Así pues, Cristo se torna el nuevo Adán con el que la humanidad comienza de nuevo. Cristo, que por su misma naturaleza está en relación con el Padre y remite a Él —Cristo es el Hijo—, restablece las relaciones adecuadamente. Sus brazos extendidos, que permanecen ininterrumpidamente abiertos para nosotros, son la expresión de una amistad franca. La cruz, el lugar de su obediencia, se convirtió así en el verdadero árbol de la vida. Cristo deviene contrafigura de la serpiente, como se dice en el Evangelio de San Juan (Ioh 3,14). De este árbol no vienen palabras de tentación, sino de amor salvador, palabras de obediencia a la que el mismo Dios se ha mostrado sumiso, proponiéndose así su docilidad como espacio de libertad. La cruz es el árbol de la vida que se torna accesible de nuevo. En la Pasión Cristo ha desenfundado en cierto modo la hoja ígnea de la espada, ha atravesado el fuego y ha erigido la cruz como verdadero eje del mundo sobre el que, de nuevo, se sostiene. Por eso, como presencia de la cruz, la Eucaristía es el árbol permanente de vida que se halla ininterrumpidamente en medio de nosotros y nos invita a recibir el fruto de la verdadera vida. Ello implica que la Eucaristía no puede ser meramente un simple ejercicio por parte de la comunidad. Recibir-

la, comer del árbol de la vida, significa recibir al Señor crucificado, es decir, afirmar su forma de vida, su obediencia y asentimiento al Padre, nuestra condición creatural. Recibir la Eucaristía significa acoger el amor de Dios, que es nuestra verdad, y admitir la dependencia de Dios, que no supone para nosotros género alguno de determinación extraña, como no lo es para el hijo su relación filial. Esta «dependencia» es, en realidad, libertad, puesto que es verdad y amor. ¡Ojalá que este tiempo de cuaresma nos ayude a salir de nuestra obstinación, a retirar la sospecha de la unión con Dios y suprimir la desmesura y la mentira que entraña nuestra «autodeterminación»! ¡Ojalá que nos asista para encaminarnos al árbol de vida, que es nuestra norma y nuestra esperanza! ¡Ojalá llegaran de nuevo a nosotros estas palabras de Jesús: «El tiempo se ha cumplido y está cerca el Reino de Dios; haced penitencia y creed en el Evangelio»! (Mc 1,15).

9.2.

La figura de Eva, que aparece como imprescindible compañera del hombre, de Adán —del que el Señor dice *(Génesis,* 2,18) que «no es bueno» que esté solo—, no procede de la tierra, sino del hombre. En el «mito» de la costilla se expresa la íntima y recíproca remisión del hombre y la mujer: sólo en esa esencial relación mutua se consuma la integridad del ser humano. Ello pone de manifiesto que la creación del ser humano se cumple, por decisión divina, como armonía de hombre y mujer. De manera semejante,

el *Génesis* (1,27) caracteriza desde el principio la condición de imagen de Dios propia de la criatura humana como hombre y mujer y la vincula misteriosamente a la armonía entre ambos. Naturalmente, el texto expresa también con absoluta evidencia la ambivalencia de esta coordinación: la mujer puede convertirse en tentación para el hombre, pero también es la madre de la vida, y de ella recibe su nombre. A mi juicio, es muy importante que el nombre «Eva» le fuera puesto a la mujer (*Génesis* 3,20) tras la caída y después de las palabras condenatorias de Dios. De ese modo queda expresada la imperecedera dignidad y grandeza de la mujer. Ella custodia el misterio de la vida, el contrapoder frente a la muerte. Ella, que coge la fruta de la muerte, cuya misión está misteriosamente hermanada con la muerte, es también canciller de la vida y la antítesis de la muerte. La mujer, que porta la llave de la vida, está muy próxima al misterio del ser, al Dios vivo, del que en última instancia procede toda vida, al que, justamente por ello, llamamos vida, vida eterna.

10.2.

Una de las palabras más excelsas de nuestro lenguaje es también una de las más vacías y envilecidas: la palabra amor. Tan banalizada y manchada está que apenas se la quiere pronunciar. Con todo, el lenguaje no puede renunciar a ella, pues si dejáramos de hablar del amor dejaríamos de hablar del hombre. Pero sobre todo dejaríamos de hablar de Dios, de Aquel que conserva juntos el cielo y la tierra. A propósito

del amor nos hallamos en una situación singular: tenemos que hablar de él para no traicionar ni a Dios ni al hombre, pero apenas podemos hacerlo, pues el lenguaje ha traicionado al amor de múltiples modos. En esta situación la ayuda sólo puede venirnos de fuera. Dios habla con nosotros sobre el amor. La *Sagrada Escritura,* que es palabra de Dios en palabras de hombre, desempolva, por decirlo así, esta palabra: la limpia y nos la devuelve inmaculada. Las *Sagradas Escrituras* hacen de ella algo luminoso, puesto que la coloca donde posee toda su fuerza radiante: en el misterio de Jesucristo. Merced a la cruz recupera su singularidad única. El hombre no necesita solamente coger y agarrar, sino también comprender el poder de su acción y de sus manos. Pero además precisa percibir, oír, necesita la razón que llega hasta el fondo del corazón. Sólo cuando el entendimiento permanece abierto a la magna razón, puede ser verdaderamente inteligente y conocer la verdad. El que no ama tampoco conoce (cfr. *Epístola I de San Juan* 4,8). La ciencia es, sin lugar a dudas, importante. También lo es el poder de la técnica. Sin embargo, cuando se encierran en sí mismas no sólo se vuelven realidades vacías, sino también amenazantes para la vida. La experiencia actual de la ciencia y la técnica nos pone de manifiesto que sólo podrán seguir desempeñando una función positiva si se subordinan a aquella razón que, sin dejar de ser verdadera razón, percibe más de lo que la física es capaz de demostrar y la técnica de hacer. Cuando se excluye la razón de que venimos hablando, el mero entendimiento se convierte en tiranía de la irracionalidad.

11.2.

Los médicos suelen decir que apenas se dan ya aquellas tempranas neurosis que surgían como consecuencia de una educación demasiado estricta. En cambio, la falta de orientación interior y exterior del hombre provocada por la permisividad general, añade, se ha convertido en la causa principal de neurosis. Es enteramente cierto que el hombre se convierte en un ser enfermo cuando no sabe quién es ni hacia dónde debe ir con su vida. Esta otra constatación de la medicina es también importante: la permisividad y la hostilidad a los niños son expresión de la misma íntima actitud ante la vida. Ambas expresan una actitud que no está dispuesta a sacrificarse por los demás, es decir, un narcisismo mortífero y un amor a sí mismo que empequeñece y empobrece cada vez más al hombre. El empobrecimiento del ser humano es tanto mayor cuanto más compulsivamente quiere defender su vida pequeña y exigir todo de ella sin renunciar a nada. La permisividad no es expresión de generosidad, sino una forma de egoísmo que priva a los demás de lo decisivo: del don del amor que sólo la vida puede enseñar. Por eso, no puedo por menos de gritar a los jóvenes: ¡no creáis a los profetas de la permisividad! ¡No confiéis en quienes día tras día venden el hombre convirtiendo su cuerpo en mercancía! ¡No deis crédito a aquellos que caricaturizan la fe y la entienden como jardín de las prohibiciones y la obediencia, como pusilanimidad! ¡No prestéis oídos a quienes ofrecen la comodidad como libertad y la desorientación como felicidad! El hombre tiene derecho a la grandeza. Dios tiene derecho a nuestra gran-

deza. No creáis a quienes envilecen al hombre. Al final, el hombre se queda desnudo y se avergüenza: no le queda más que ocultarse y negar su existencia vacía.

12.2.

¿Se puede ser fiel cuando no se sabe en absoluto qué deparará el futuro? ¿No es lícito, más aún, no es obligatorio mantenerse abierto ante lo nuevo, ante aquello capaz de cambiar todo lo habido hasta ahora? ¿Se puede confiar para siempre en los demás, cuando no se sabe quién es uno mismo ni quién llegará a ser en el futuro? ¿Es legítimo hacerlo? ¿Se puede tener confianza en el mundo, cuando nadie sabe los sobresaltos —o, en su caso, las nuevas oportunidades— que nos tiene preparados? Éstas son las preguntas con las que de una u otra forma nos topamos en nuestros días. Todas ellas expresan una mala inteligencia de la verdad y una profunda desconfianza hacia ella. Al final, el hombre, incapaz de afirmar su libertad, parece un juguete en manos del destino y sus posibilidades arcanas. Esta actitud estaría justificada, más aún, sería la única posible, si Dios no existiera, pues el futuro, el propio y el del mundo, es de hecho impenetrable. Mas, si Dios existe, estamos autorizados a responder de antemano afirmativamente a todo lo imprevisto como algo incluido en el plan de Dios, vale decir: no hay nada que no esté en manos de Dios. Si Dios existe, la certeza es más fuerte y más grande que la incertidumbre, pues la mayor certidumbre es que Dios subsiste y que su amor es más grande que todos los poderes de la

historia. Si Dios existe, conserva todo su valor la afirmación de que ni la muerte ni la vida ni cualquiera otro poder podrá separarnos de Cristo *(Epístola a los Romanos* 8,38 y ss.). Como quiera que Dios es siempre el mismo, podemos seguir confiados y madurar en nuestra fortaleza. Ésa es la razón por la que de antemano no necesitamos penetrar, como hace Dios, en el futuro, ni precisamos una libertad semejante a la divina para poder tomar decisiones definitivas. Existiendo Dios, sabemos lo esencial y podemos aceptar el camino en el tiempo como si fuera nuestro modo natural de madurar y hacernos libres. Sólo así son posibles la decisión y la fortaleza humana. Sólo si existe Dios, puede el hombre seguir siendo hombre.

13.2.

Si reflexionamos sobre lo que para nosotros significa el cuerpo, notaremos que entraña una cierta dualidad. Por un lado, el cuerpo es la frontera que nos separa de los demás. El espacio que ocupa uno de ellos no puede ocuparlo ningún otro. Si estoy en este lugar, no puedo estar a la vez en ningún otro. El cuerpo es, pues, la barrera que nos separa de nosotros mismos, la causa de que seamos de algún modo extraños unos para otros. Nadie puede penetrar en la intimidad del otro. La corporalidad oculta su interioridad, hace que permanezca velada. Ésa es la razón por la que somos extraños incluso para nosotros mismos. Tampoco podemos ver lo más hondo de cada hombre ni descender hasta la profundidad de nuestro ser. De todo ello hay que extraer la siguiente conclu-

sión: el cuerpo es la frontera que nos hace opacos e impenetrables, nos yuxtapone unos a otros y nos impide ver y tocar lo más hondo del alma. Ahora bien, también es obligado extraer esta otra: el cuerpo es también puente. Gracias al cuerpo podemos encontrarnos unos con otros y comunicarnos con la materia común de la creación. Gracias a él nos vemos, nos sentimos y nos aproximamos unos a otros. El porte del cuerpo revela quién es y qué es el otro. En su modo de ver, de mirar, de obrar y de componerse nos vemos a nosotros mismos. El cuerpo nos lleva al otro: es a la vez frontera y comunión.

14.2.

Hay un tipo de poder, bien conocido por nosotros, que se opone a Dios y persigue prescindir de su imperio y, a la postre, de él mismo. Su esencia consiste en convertir al otro —y también a lo otro— en objeto, en pura función, y en ponerlo al servicio del propio querer. El otro y lo otro dejan de ser considerados como realidades vivas con sus propios derechos ante cuyo ser genuino he de inclinarme. Ahora son tratados como mera función, al modo de la máquina, como algo muerto. Un poder semejante es en última instancia poder de muerte, que compromete irremisiblemente en su legalidad y en la de lo muerto a quien se sirve de él. La ley que impone quien lo emplea se convierte en la suya propia. Así pues, siguen vigentes al respecto las palabras de Dios a Adán: el día que comieres del árbol de la ciencia del bien y del mal morirás *(Génesis* 2,17). Así tiene que

ser necesariamente cuando el poder se entiende como oposición a la obediencia, pues el hombre no es señor del ser: ni siquiera cuando puede descomponerlo en pedazos, como si fuera una máquina, y recomponerlo de nuevo. Por mucho que a veces sea capaz de hacer tal cosa, el hombre no puede, sin embargo, vivir contra el ser. Cuando se empeña en ello, sucumbe al poder de la mentira, es decir, del no ser, de la apariencia del ser. En última instancia se entrega al poder de la muerte. Ahora bien, el poder de que venimos hablando puede presentarse ciertamente de manera tentadora y presentar una fisonomía convincente. Sus éxitos son exclusivamente triunfos a plazo. Ese tiempo puede tener, no obstante, una larga duración y ser capaz de cegar al hombre que vive en el instante. Con todo, no es el auténtico y verdadero poder. El poder que reside en el ser mismo es más fuerte. Quien está de su parte lo tiene todo a su favor. El poder del ser no es, empero, suyo, sino del creador. Gracias a la fe sabemos que el creador no es sólo la verdad, sino también el amor, y que ninguno de ellos puede separarse del otro. Dios tiene tanto poder en el mundo cuanto tienen la verdad y el amor. Eso podría ser una afirmación en cierto modo melancólica, si todo lo que supiéramos acerca del mundo fuera sólo lo que podemos abarcar en el espacio de nuestra vida y de nuestras experiencias. Mas, vista desde la nueva experiencia que Dios nos ha regalado en Jesucristo, consigo mismo y con el mundo, es una proposición de esperanza triunfal. Ahora podemos incluso invertir su sentido: la verdad y el amor se identifican con el poder de Dios, pues Dios no sólo tiene verdad y amor, sino que es ambas cosas. La verdad y el amor son, pues, el auténtico y

definitivo poder en el mundo. En él descansa la esperanza de la Iglesia y de los cristianos. O dicho con mayor precisión: por él la existencia cristiana es esperanza. En este mundo es posible arrebatarle muchas cosas a la Iglesia. También le cabe sufrir graves y dolorosas derrotas. Hay ocasiones, incluso, en las que se aparta de lo que verdaderamente es. Mas nada de eso hace que se extinga. Todo lo contrario: sólo de ese modo aparece lo peculiar de la Iglesia con luz nueva: sólo así recobra fuerzas renovadas. El bote de la Iglesia es el barco de la esperanza. Podemos subir a bordo de él con plena confianza. El Señor del mundo lo gobierna y protege.

15.2.

Siempre que la matanza de una vida inocente se considera como un derecho, la justicia se convierte en injusticia. Cuando el derecho a la vida deja de estar protegido, se pone en entredicho el derecho mismo. Decir estas cosas no significa querer imponer la moral cristiana en una sociedad pluralista. Aquí se trata exclusivamente de humanidad, del respeto que el hombre merece por su misma condición humana, que no puede creer sin engañarse profundamente a sí mismo que su liberación consiste en pisotear la creación. El ardor de la polémica en torno a estos problemas tiene su fundamento en la pregunta que aquí se plantea: ¿necesita el hombre para ser libre desencadenarse de la creación y relegarla como si fuera algo que lo esclaviza? ¿No es verdad que cuando lo hace es precisamente cuando se niega a sí mismo? En estas preguntas está en juego el hombre como tal. Por eso,

el cristiano no puede eximirse de participar en él. Por lo demás, en ellas se echa de ver un nuevo aspecto característico de la situación del hombre de nuestros días. ¿No entraña el cuidado esmerado —de la forma más silenciosa y segura posible— puesto en obstruir el camino a una nueva vida un profundo miedo al futuro? Ese temor parece delatar dos cosas distintas. De un lado, su origen, que hay que situar en la peculiar configuración de nuestra época, en la que, como consecuencia de la desaparición del valor eminente de la vida, parece como si ya no tuviera sentido protegerla. En ella se trasluce nítidamente la desesperación de la vida propia. La desesperanza es la causa de que se quiera dispensar a los demás del oscuro camino del ser humano. Mas, de otro lado, delata también un claro temor a la existencia, a la limitación que el otro podría representar para mí. El otro, el que viene, se convierte en un peligro. El verdadero amor es un acontecimiento mortal, pues significa dar preferencia al otro y pasar a un segundo plano por él. No queremos un acontecimiento de esa naturaleza. Preferimos seguir siendo los mismos: apurar la vida tan intensamente y libre de estorbos como sea posible. No percibimos —no podemos hacerlo— que con tal avidez de vida es precisamente con lo que destruimos nuestro futuro y entregamos nuestra propia vida a la muerte.

16.2.

¿Qué es lo que hace que la vida le parezca al hombre de hoy digna de ser vivida? ¿Acaso la esperanza de que dentro de 50 años habrá un mundo más

justo? Tal vez esa optimista perspectiva sea una pasión que le dé contenido, le exija y mantenga en movimiento. Mas, ¿basta con eso? ¿No es precisamente la opinión de que el mundo podría estar alguna vez en orden la que en realidad hace la vida insoportable y sin esperanza? ¿No produce ese modo de pensar un fanatismo que devasta la vida? ¿No destruye la difamación del amor y de la jovialidad el supuesto auténtico del futuro? Ciertas observaciones curiosas —mas no por ello menos características— acerca de la constitución del hombre actual forman parte de esa situación. ¿A qué obedece el que cada vez haya en nuestra sociedad menos espacio para los niños, es decir, para el futuro del hombre? ¿Cómo se puede explicar que por razones profesionales se trate al niño —al futuro— como una enfermedad y se esté dispuesto a «curarse» —es decir, a matar— como si efectivamente lo fuera? ¿Qué extraño trastorno de la voluntad de futuro se esconde en el hecho de que todas las fuerzas parezcan concentradas en el problema de cómo afrontar de modo silencioso y seguro el «peligro» de una nueva vida? Hay, ciertamente, muchas razones para explicar estos problemas. Mas ¿no se esconde detrás de todas ellas la inquietud acerca de si la vida humana es algo razonable, si es un regalo pleno de sentido que se debe transmitir sin miedo y de modo espontáneo, o si, por el contrario, no es realmente una carga insoportable de suerte que lo mejor sería evitar que naciera? ¿Quién responde a estas cuestiones que, en medio de la apoteosis del futuro, dejan al hombre cada vez más hondamente desamparado? ¿Acaso las estrategias para un mundo nuevo? Ciertamente no, pues la pregunta sobre si mañana merecerá la pena ser un hombre no depende

del modo de distribuir los bienes, sino de cuestiones más hondas que envuelven al hombre incluso cuando no son mencionadas expresamente.

17.2.

Luchar contra el dolor y la injusticia en el mundo es un impulso genuinamente cristiano. Ahora bien, la idea de que mediante una reforma social se puede alumbrar un mundo libre de dolor, así como el deseo de conseguirlo aquí y ahora, es una falsa doctrina que supone un profundo desconocimiento del ser que llamamos hombre. En este mundo, el dolor no procede únicamente de la desigualdad de riqueza y poder. Por lo demás, no es sólo algo desagradable que el hombre deba remover. Quien quiere hacer tal cosa tiene que huir al mundo meramente aparente de los estupefacientes, para, de ese modo, destruirse por completo a sí mismo y entrar en contradicción con la realidad. Sólo a través del sufrimiento y de su capacidad para liberar de la tiranía del egoísmo llega a conocerse el hombre: ahí reside su verdad, su alegría y su felicidad. El hombre será tanto más feliz cuanto más dispuesto esté a cargar con los abismos de la existencia y el esfuerzo que entraña. La medida de la capacidad para la felicidad depende de la cantidad de la prima desembolsada, del grado de disposición para acoger apasionadamente al ser humano. El que se quiera huir de todo ello, el que se nos quiera hacer creer que se puede llegar a ser hombre sin persistir en ser uno mismo, sin la paciencia de la renuncia y el esfuerzo de la abnegación; el que se nos enseñe que no es

preciso la dureza que entraña cumplir la tarea encomendada, ni el sufrimiento paciente que supone la tensión entre el deber del hombre y su ser efectivo: todo ello configura esencialmente la crisis de nuestros días. Privado del esfuerzo y recluido en el País de Jauja de sus sueños, el hombre pierde lo más genuino de su ser: su propio yo. El hombre no es salvado, de hecho, sino a través de la cruz. Todas las ofertas que prometen salvarlo a más bajo precio fracasarán y se revelarán engañosas. La esperanza del cristianismo, la posibilidad de la fe descansa a fin de cuentas sencillamente en que dice la verdad. La suerte de la fe es de la verdad, que aun cuando pueda ser oscurecida y pisoteada no se extinguirá jamás.

18.2.

Éste es el camino que conduce a la vida recta: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo» (Lc 10,27). Lo primero debe ser, pues, que Dios esté presente en nuestra vida. Las cuentas de la vida humana no salen bien cuando se prescinde de Dios. Cuando así lo hacemos, quedamos atrapados en flagrante contradicción. No hemos de creer, pues, que Dios existe de un modo meramente teórico. Debemos considerarlo, más bien, como lo más real de nuestra vida: Dios debe estar por encima de todo lo demás. Nuestra relación esencial con Él ha de ser el amor. En ocasiones tal vez resulte difícil. Puede ocurrir que alguien esté acosado por diversas enfermedades o impedimentos. A otro la pobreza le hace la vida insoportable. Un

tercero, en fin, pierde las personas de cuyo amor pendía enteramente su vida. Puede haber, pues, múltiples modos de desgracia. En todos ellos es grande el peligro de que el hombre se enfurezca y diga: Dios no puede ser bueno, pues de serlo no se portaría así conmigo. Semejante revuelta contra Dios es fácilmente comprensible, pues a veces parece casi imposible estar de acuerdo con los designios divinos. Ahora bien, quien cede a una rebelión de ese tipo emponzoña su vida. El veneno de decir no a Dios, de la ira contra Él lo corroerá para siempre. Dios exige en cierto modo de nosotros un anticipo de confianza. Ya sé —nos dice— que todavía no me comprendes, mas ten confianza en mí a pesar de todo, fíate de mí, que soy bueno, y atrévete a vivir de esa confianza. Hay innumerables ejemplos de santos y de grandes hombres que han osado vivir de esa confianza. Así es como, en medio de la más tenebrosa oscuridad, han encontrado la felicidad para sí mismos y para muchos otros.

19.2.

Cuando Pedro regresa con pesca abundante sucede algo completamente inesperado. Tras la buena jornada, no abraza a Jesús como cabría esperar, sino que se arroja a sus pies. No lo sujeta con intención de tener en adelante alguien que garantice el éxito, sino que lo aparta de sí, pues le asusta el poder de Dios. «¡Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador!» (Lc 5,8). Cuando se tiene experiencia de Dios, el hombre reconoce su condición de pecador. Sólo entonces, cuando efectivamente lo reconoce y acepta,

se conoce a sí mismo. Por lo demás, de ese modo se convierte en un ser verdadero. Sólo cuando el hombre sabe que es pecador y ha comprendido la tragedia del pecador, entiende la invitación evangélica: «¡haced penitencia y creed en el Evangelio!» (Mc 1,15). Sin penitencia no es posible abrirse paso hasta Jesús ni hasta el Evangelio. Existe sobre el particular una frase paradójica de Chesterton que expresa claramente esta relación: a un santo se le conoce en que sabe que es pecador. El debilitamiento de la experiencia de Dios se manifiesta hoy día en la desaparición de la experiencia del pecado. Y también a la inversa: la supresión de ese saber aleja al hombre de Dios. Sin reincidir en una falsa pedagogía del miedo, deberíamos aprender nuevamente la verdad de esta sentencia: *Initium sapientiae timor Domini.* La sabiduría, el verdadero entendimiento comienza con el oportuno temor del Señor. Debemos aprender de nuevo a tener temor de Dios para conocer el verdadero amor y para entender lo que significa que debemos amarlo y que Él nos ama. La experiencia de Pedro es, pues, también un supuesto fundamental del apostolado y del sacerdocio. Sólo puede predicar la conversión —la primera palabra del Evangelio— quien toma conciencia de su necesidad y, en consecuencia, comprende la grandeza de la gracia.

20.2.

Por razones de trabajo hube de ocuparme del pensamiento de Ernst Bloch, cuya obra filosófica central es el *Principio Esperanza.* La esperanza es, según Bloch, la ontología de lo todavía no existente. La

auténtica filosofía no debería aspirar a examinar lo que es —eso sería conservadurismo o reacción—, sino a preparar —ésa sería su verdadera ocupación— lo que aún no es, pues lo que es merece sucumbir. El mundo que merece la pena vivir no ha sido construido todavía. El cometido del hombre creador sería, pues, crear el mundo verdadero aún no existente. Para esta alta misión, empero, la filosofía tendría que cumplir una función decisiva. Ella es el laboratorio de la esperanza, la anticipación en el pensamiento del mundo del mañana: anticipación de un mundo racional y humano que no se originaría ya del azar, sino que sería pensado y producido por nosotros los hombres y por nuestra razón. Lo que me sorprendió y sobrecogió fue el uso en este contexto de la palabra «optimismo». Para Bloch y para los teólogos que le siguen, el optimismo es la forma y la expresión de la fe en la historia. Como consecuencia, es también una actitud obligatoria para el hombre que quiera servir a la liberación, al ascenso revolucionario del nuevo mundo y del nuevo hombre. La esperanza sería según eso la virtud de una ontología combativa, la fuerza dinámica de la marcha hacia la utopía. No me resulta difícil entender que, en una interpretación semejante, el «optimismo» sea la virtud teológica de un nuevo Dios y una nueva religión: la de la historia divinizada, la del dios «historia» es decir, del gran dios de las modernas ideologías y sus promesas.

21.2.

La moral fue uno de los temas más importantes para la Ilustración. Quería reducir la religión a mo-

ral, si bien la moral misma fue reducida, por su parte, a una doctrina de la utilidad, a la doctrina del bienestar humano. La moral era el cálculo de utilidad y lo inmoral, en consecuencia, lo insensato. Sin embargo, lo más importante y decisivo para el hombre, también para su bienestar y felicidad, no es sentirse bien, sino ser bueno. El hombre no es engrandecido, sino más bien empequeñecido, cuando goza de autonomía, pues el ser humano sólo se logra verdaderamente a sí mismo cuando se excede a sí propio. Está más cerca de sí cuando está con Dios que cuando quiere ser él mismo. La moral no puede significar construir lo que parece útil para el mundo y para nosotros, sino esto otro: escuchar la palabra de Dios en el lenguaje de la creación. No debemos ni estamos autorizados a disponer el ser de forma que sirva a nuestros intereses y nos sea útil, pues cuando lo hacemos así destruimos el mundo y nos destruimos a nosotros mismos. De ambas cosas tenemos ya suficiente experiencia. Escuchar la palabra de Dios significa estar en conformidad con Él. Cuando lo hacemos, la creación persiste como una obra buena y nosotros mismos también nos hacemos buenos. El Señor ha salido a nuestro encuentro y su mandamiento es sencillo: que seamos conformes con la verdad y respondamos al amor con el que Él ha salido a recibirnos. Todos sus mandamientos son instrucciones que nos adentran en el misterio del amor y, como consecuencia, en el fundamento de la verdad. La moral vive, pues, del misterio, del amor revelado por Jesucristo. Si se separa del misterio, se convierte en moral fanática y rigurosa. Cuando pierde la conexión con él, se convierte en algo que pertenece al afán productivo del hombre. Ya sabemos cuán cruel puede llegar a ser una moral

que es exclusivamente resultado que quiere «producir» su esperanza para el mundo.

22.2.

¿No es cierto que las preocupaciones cotidianas de la vida nos parecen tan importantes que nos impiden encontrar tiempo para mirar más allá de ellas? Existe preocupación por el sustento y la vivienda, tanto para nosotros como para aquellos que dependen de nosotros. Hay inquietud por la profesión y el trabajo. Nos sentimos responsables, incluso, de la sociedad en su conjunto, de que sea mejor, de que cese en su seno la injusticia y puedan todos sus miembros procurarse el sustento en libertad y en paz. Comparada con la urgencia de estos problemas, ¿no resulta fútil todo lo demás? ¿No representan estas dificultades la más alta tarea a que cabe dedicarse? Cada vez son más los hombres que opinan que la religión es una pérdida de tiempo. Para ellos, sólo la acción social significa una verdadera ocupación. En la actualidad hace falta, pues, una especie de milagro para que nos pongamos en pie y nos encaminemos hacia lo más elevado. Gracias a Dios, en nuestros días contamos con él. Un obispo amigo mío me refería no hace tiempo lo que le dijeron a él durante su visita a la Unión Soviética: actualmente se estima que en Rusia habrá un 25 por 100 de creyentes y un 13 por 100 de ateos; el resto, es decir, la mayoría, son personas que «están buscando». ¿No es esto un dato estimulante? Sesenta años después de la revolución que calificó a la religión de superflua y nociva, el 62

por 100 está buscando. Hay, pues, un elevado número de hombres que vuelven a percibir en su interior la existencia de algo superior, aun cuando todavía no lo conozcan. Las cosas terrenas crecen sólo cuando no nos olvidamos de lo más alto. No debemos perder el rumbo recto definitorio del hombre, ni mirar sólo hacia abajo. Hemos de elevarnos, pues sólo así podremos vivir rectamente. Debemos persistir en la búsqueda de lo más excelso. Tenemos que ser el amparo de quienes se esfuerzan por incorporarse para encontrar la verdadera luz, sin la cual todo en el mundo es tiniebla.

23.2.

En el Evangelio la red es, ante todo, imagen del reino de Dios, lanzada al mar del tiempo, al mar de la historia para elevar al hombre del espacio de silencio, oscuridad e inanidad a otra dimensión: «al reino de la justicia, del amor y de la paz». Como red que nos reúne, ese reino está presente ya. Mas también lo está antes de nosotros como movimiento que tira de nosotros hacia arriba, hacia la luz. «La Iglesia es —como ha dicho el Santo Padre— una red unida en el Espíritu Santo, vinculada por la misión apostólica, cuya poderosa eficacia procede de la unidad en la fe, la vida y el amor.» Luego puso su mirada en la célula fundamental de la Iglesia, en la más pequeña e insustituible, es decir, en la familia, a la que el lenguaje de la tradición llama «Iglesia doméstica», Iglesia en pequeño. La familia es «red que mantiene y da unidad y nos saca de las corrientes del abismo». «No permi-

tamos —añade el sucesor de Pedro haciendo una llamada suplicante— que se rompa esta red.» Quisiera gritar sus palabras, convertirlas en el lema central del año venidero. ¡Ojalá resonaran con fuerza y llegaran día tras día a las familias, al Estado y a la sociedad! «¡No permitamos que se rompa esta red!» Sabemos en cuántas ocasiones ha sido rasgada, cuántos peces voraces se empeñan con todas sus fuerzas en desgarrarla completamente para liberar supuestamente al hombre de su cautividad. Esa supuesta liberación no será sino una libertad vacía en la que el hombre quedaría hundido: la libertad que conduce a la muerte, a la soledad y a la oscuridad propia de la ausencia de verdad: es la liberación de esa dimensión nueva a la que la red nos quiere conducir, la liberación del reino de la justicia, del amor y de la paz.

24.2.

«Dominad la tierra», ha dicho Dios al hombre (*Génesis* 1,28). Eso no significa, empero, que debamos explotarla y abusar de ella, sino que es deber nuestro cuidarla, imprimir en ella el rostro del espíritu y desarrollar sus tesoros escondidos. Haciéndolo así nos servirá y responderá a nuestras decisiones. La palabra «cultura» procede de la misma raíz que el término «culto», e incluye tanto la intención de cuidar cuanto la de respetar y venerar. En última instancia, significa cuidar de las cosas de modo que honremos en ellas la creación divina y, por consiguiente, adoremos al mismo Dios. Según eso, cada domingo es una fiesta de la creación. Mas también supone una

adhesión al primer artículo de la fe: creo en Dios, creador del cielo y de la tierra. El propósito fundamental del domingo es hacernos recordar que hemos recibido el obsequio de la creación ya antes de nuestro propio obrar. Por eso quiere despertar en nosotros el sentimiento de agradecimiento y de veneración. Vivir el domingo significa, pues, vivir ese sentimiento y disponer el trabajo en el mundo de acuerdo con su orientación fundamental. Ello significa atenerse a la justa medida en el uso de la creación. Debemos hacer uso de ella, pero no agotarla. No sirve de nada comenzar súbitamente a protestar contra nuevas empresas. Una actitud así no dejará de ser ilógica y absurda si no modifica enteramente nuestro estilo de vida, si no damos un viraje que nos lleve del expolio al uso, de la explotación al cuidado. Vivir de acuerdo con el acontecimiento dominical quiere decir estar en camino hacia ese cambio de rumbo: significa un estilo de vida total que, como cristiano, debemos buscar en este tiempo con decisión moral.

25.2.

Tal vez debamos presenciar los efectos devastadores del ateísmo para poder descubrir nuevamente cómo asciende, sin que quepa extinguirlo ni acallarlo, el grito que el hombre lanza a Dios, para percibir de nuevo que el hombre no vive sólo de pan ni se puede considerar salvado por tener una renta que le permite tener lo que desea y una libertad que le concede la facultad de hacer lo que quiera. Cuando pueda gozar de ambas posibilidades, será cuando perciba que la

libertad sola no hace libre, así como que el problema inmenso del ser empieza con el tener. Por lo mismo, advertirá que necesita algo que no se lo otorga ni el capitalismo del oeste ni el marxismo. Este último ofrece un elevado fin y un magnífico argumento exclusivamente como medio para el tránsito. Al final no pone, empero, sino la promesa de un bienestar uniforme concebido como pan para todos. Ésa es la razón por la que, para conseguir el bien que considera último, abandona al hombre precisamente donde debería comenzar lo auténticamente humano, No, la fe no se tornará superflua: seguirá siendo tan necesaria como el pan de cada día. Por eso, tan válido es para los cristianos el imperativo de multiplicar los panes —«dadles de comer»— como las palabras con que el Señor rechaza la tentación satánica de limitar el cristianismo a la multiplicación del pan y de transformarlo en ayuda social: no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que viene de la boca de Dios.

26.2.

La creación se dirige hacia el *Sabbat,* que es el signo de la alianza entre Dios y el hombre. Eso significa que culmina en el momento de adoración, es decir, que fue hecha para que hubiera un espacio que permitiera dar gloria al Señor. Por eso, siempre que se vive la adoración, la creación se consuma y cumple de modo perfecto. La creación existe para permitir la adoración. *Operi Dei nihil praeponatur,* dice San Benito en sus reglas: nada se debe anteponer al culto a

Dios. Esas palabras no son expresión de una piedad exaltada, sino pura y serena convicción del relato de la creación, de su mensaje para la vida. La adoración es el verdadero centro, la fuerza ordenadora que se agita en el ritmo de los astros y de nuestras vidas. El ritmo de nuestra vida consigue su auténtica cadencia cuando es empapado por ella. Esto es algo que han sabido todos los pueblos. Los relatos de la creación desembocan en todas las culturas en la idea de que el mundo existe para el culto, para dar gloria a Dios. La unidad de las culturas acerca de las cuestiones más profundas del ser humano es algo espléndido. En diálogos con obispos africanos y asiáticos, mantenidos sobre todo en el Sínodo de los Obispos, se me reveló de forma nueva cada vez —y, con frecuencia, de modo sorprendente— cómo en las grandes tradiciones de los pueblos existe una profunda unidad con la fe bíblica. En todas ellas se custodia un saber originario del hombre que se revela también en Cristo. El peligro que hoy día nos acecha en las civilizaciones técnicas consiste en el alejamiento de ese saber originario, en que la petulancia de una cientificidad mal entendida nos impide oír las instrucciones de la creación. Existe un saber primordial que es una guía y une a las grandes culturas. En el relato de la creación el *Sabbat* es descrito como el día en que el hombre, en la libertad de la adoración, participa de la libertad de Dios, del sosiego divino, es decir, de la paz de Dios. Celebrar el sábado significa celebrar la alianza: volver al origen, limpiar todas las impurezas que nuestra obra haya ocasionado. La celebración del sábado significa también, pues, avanzar hacia un mundo nuevo en que ya no habrá esclavos ni señores, sino hijos libres de Dios, hacia un mundo en que el

hombre, los animales y la tierra, unidos fraternalmente, participarán de la paz de Dios y de su libertad. Diciendo no al ritmo de la libertad y desentendiéndose de Dios, el hombre se aleja de su condición de ser hecho a imagen del creador y pisotea el mundo. Por eso, hubo de ser arrancado de la testarudez con que persistía en su propia obra. Por eso hubo de llevarlo Dios a que descubriera lo que lo constituye esencialmente, es decir, hubo de salvarlo del dominio del hacer. *Operi Dei nihil praeponatur.* Antes del hacer se ha de situar la adoración, la libertad y el sosiego de Dios. Sólo así —no hay otro modo— puede el hombre vivir verdaderamente.

27.2.

Hagámonos, pero planteada de otro modo, la pregunta de Pilato: ¿qué es la verdad? Hermann Dietzfelbinger ha llamado la atención acerca de que lo más vejatorio de la interrogación de Pilato reside en que no es propiamente una pregunta, sino una respuesta. A quien se presenta como la verdad le dice: ¡basta de palabrería! ¿qué es la verdad? De esa forma se plantea la mayoría de las veces la pregunta de Pilato en la actualidad. Preferimos volvernos hacia lo concreto. Mas ahora podemos enfocarla seriamente: ¿cuál es la razón de que ser la verdad coincida con ser la bondad? ¿A qué se debe que la verdad sea buena, que sea el bien sin más? ¿Por qué vale la verdad por sí misma, sin necesidad de acreditarse por los fines que realiza? Todo ello vale si la verdad tiene en sí misma su dignidad propia, si subsiste en sí y tiene más

que ser todo lo demás: si es el fundamento sobre el que descansa mi vida. Si se reflexiona detenidamente sobre la esencia de la verdad, no se puede por menos de arribar al concepto de Dios. A la larga, ni el ser propio ni la dignidad de la verdad —de la cual depende a su vez la del hombre y la del mundo— se pueden asegurar si no se aprende a ver en ella el ser propio y la dignidad del Dios vivo. Por eso, a la postre, el respeto hacia la verdad no se puede separar del sentimiento de veneración que llamamos adoración. Verdad y culto se hallan en inseparable relación mutua. A pesar de la frecuencia con que a lo largo de la historia han sido apartados el uno del otro, siempre ha resultado imposible que crezcan por separado. A fin de cuentas, la libertad para la verdad y la libertad de la verdad no pueden existir sin el reconocimiento y la veneración de lo divino. Liberarse del deber de la utilidad es algo que sólo se puede fundamentar —es decir, sólo permanece como tal—, si se anulan las pretensiones exclusivistas del provecho y la propiedad del hombre, por tanto, si está en vigor el derecho de propiedad y la exigencia intangible de la divinidad. El proceso por el que el hombre se convierte en un ser verdadero es en buena parte el proceso por el que el mundo se torna un cosmos verdadero. Cuando el hombre llegue al final de ese proceso, será bueno, y el mundo lo será también.

28.2.

El amor comporta una tendencia universal. El mundo, del que forma parte el otro a quien se ama,

aparece de manera distinta cuando amo. En el amado y con el amado, el amante quisiera abrazar de algún modo el mundo entero. El encuentro con el ser amado —ser único— me presenta el universo de forma nueva. El amor es ciertamente una elección: no apunta a millones, sino a este hombre precisamente. Mas, en esta elección, en esa persona singular, la realidad en su conjunto se me revela con una luz nueva. El puro universalismo, la filantropía universal («estad abrazados, millones») permanece vacía. En cambio, la específica y singular elección que recae en esta persona concreta me brinda el mundo y los demás hombres —y yo también a ellos— de un modo nuevo. Esta observación es importante, pues a partir de ella podemos comenzar a comprender por qué el universalismo de Dios (Dios quiere la salvación de todos los hombres) se sirve del particularismo de la historia de la salvación (de Abrahán a la Iglesia). La preocupación por la salvación de los demás no debe llevarnos a tachar este particularismo de Dios. La historia de la salvación y la historia universal no deben considerarse idénticas sin más, pues la solicitud de Dios se dirige a todos. Un «universalismo» directo como el referido destruiría, empero, la verdadera totalidad de la acción de Dios, que llega al todo mediante selección y elección (escogiendo).

29.2.

Los años de los hombres no se pueden contar como los números de un balance. El ser humano comienza siempre de nuevo. Por eso, no es posible sumar el

progreso. Quien quiera hacerlo así deberá degradar de antemano al hombre a la condición de número y privarlo de su genuina irrepetibilidad, de su alma. El ser humano empieza de nuevo en cada hombre. Por eso, en él no es posible fijar la felicidad de una vez por todas y luego acrecentarla como un catálogo de acciones. Por mucho que nos hayamos acostumbrado a ellas, todas esas promesas significan a fin de cuentas hacer escarnio del hombre. El éxito de la generación anterior no puede ser automáticamente el de la venidera. Cada generación puede y debe nutrirse de lo que ha crecido antes de ella. Ahora bien, a todas les incumbe sostener al ser humano, sufrirlo y esforzarse por que se realice. Ésa es la razón por la que el sentido de la fe cristiana no puede ser —ni lo fue nunca— transformar el mundo en una gráfica calculable orientada a un paraíso cada vez más abundante y más seguro. Lo consolador del cristianismo reside, más bien, en que propone a cada generación las fuerzas de las que puede vivir y aquellas con las que puede morir. Así ha de ser necesariamente, por la sencilla razón de que este mundo no puede bastarle jamás al hombre. Nunca llegará un momento en que deje de ser un ser de esperanza que anhela la grandeza infinita que excede todo lo mundano: nunca dejará de anhelar al mismo Dios. En este sentido, debemos ser a la vez moderados e inmoderados. Moderados, porque hemos de renunciar a la errónea pretensión de querer instalar en este mundo de modo definitivo algo con lo que el hombre se sienta completamente satisfecho. Mas también debemos ser inmoderados, en el sentido de que hemos de desear más de lo que cualquier planificación del futuro nos pueda dar: la eternidad, Dios mismo.

MARZO

1.3.

En la historia religiosa de la humanidad, que en las grandes culturas se identifica con su historia espiritual, Dios aparece siempre como el ser con ojos que miran por doquier, es decir, como el ver sin más. La representación del ojo de Dios, que nos es familiar gracias al arte cristiano, conserva esta arcaica visión: Dios es ojo, Dios es ver. Tras ella se esconde el sentir originario del ser humano: su saberse visto, la clara conciencia de que no hay para él retiro inaccesible alguno, la nítida percepción de que su vida se halla inevitablemente y sin posibilidad de enmascaramiento abierta a la visión de Dios, o lo que es igual, que consiste en ser vista. Al hombre le cabe interpretar esa condición de su ser de dos modos contradictorios entre sí. Puede percibirla como una ostentación de sí mismo que amenaza con destruirlo. Es decir, puede

barruntar en su ser visto un peligro y sentir coartado su espacio vital. Este sentimiento puede convertirse en rabia. E, incluso, adquirir el carácter de lucha apasionada contra el testigo, que pasa a ser visto como envidioso de la propia libertad y de la inmensidad del querer y obrar propios. Sin embargo, también puede concebir esa condición de su ser de modo exactamente contrario. El hombre, que orienta su vida hacia el amor, puede descubrir en la presencia que lo rodea por doquier el alivio por el que suspira todo su ser. Puede ver en la presencia de Dios la derrota de la soledad, que, a la postre, ningún hombre puede eliminar, pues el aislamiento representa la verdadera contradicción de su ser, orientado esencialmente al tú y volcado a la comunicación con el otro. En la presencia secreta puede encontrar el fundamento de la confianza que le permite vivir. En este importante asunto se decide la respuesta a la pregunta acerca de Dios. Dar una u otra depende de cómo considere el hombre originariamente su vida. De un lado, el ser humano puede querer permanecer sin ser visto, estar solo —¡seréis como Dioses!—. De otro, puede —por deficiente que sea, o precisamente por serlo— sentirse agradecido a Aquel que se atreve con sus soledades y le da fuerzas para soportarlas. Adoptar una u otra actitud depende, a su vez, de diversos motivos. Por una parte, de las experiencias relevantes con el tú, de que el otro se nos revele como amo o como amenaza. Por otra, de cómo se le haya revelado por primera vez Dios al hombre: como espía terrible que piensa inflexiblemente en el castigo o como amor creador que nos espera. Por último, se halla en dependencia de la resolución con que el

hombre acoja en el curso de su vida las primeras experiencias y la que ponga en modificarlas.

2.3.

«Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No repliquéis al malvado; por el contrario, si alguien te golpea en la mejilla derecha, preséntale también la otra.» Para comprender correctamente este texto, debemos tener presente, ante todo, que el principio veterotestamentario «ojo por ojo, diente por diente» (*Éxodo* 21,24; *Levítico* 24,20; *Deuteronomio* 19,21) no es en modo alguno la canonización de la venganza. Todo lo contrario, su intención consiste en sustituir el principio de la venganza por el del derecho. El derecho debe ser garantizado, pero hacerlo respetar no debe degenerar en venganza. Jesús no rechaza en modo alguno el principio de igualdad como postulado jurídico, pero quiere señalar con él una nueva dimensión del comportamiento humano. Un derecho aislado y absolutizado se torna un *circulus vitiosus,* un ciclo de retribuciones sin salida. En su relación con nosotros, Dios ha roto este círculo. Apartándonos de Él, entregándonos exclusivamente a la persecución de nuestra propia grandeza, nos equivocamos, sucumbimos a la muerte. Sin embargo, Dios renuncia a la justa sanción y pone algo nuevo en su lugar: la curación completa, nuestra adhesión y renovado asentimiento a la verdad de lo que somos. Para que sea posible esa transformación, Dios marcha delante de nosotros y toma sobre sí el sufrimiento que acarrea. La cruz de

Cristo es la verdadera solución de las palabras bíblicas: no ojo por ojo y diente por diente, sino transformar el mal por la fuerza del amor (...). En la cruz de Cristo, sólo en ella, se descubre el sentido de esa expresión y se revela de modo evidente. En comunión con ella, se torna incluso una posibilidad para nuestra propia vida.

3.3.

«Salvación» es una palabra central de la fe cristiana. Sin embargo, es también una de las más vacías. A los mismos cristianos les resulta difícil descubrir una realidad detrás de ella. Por lo demás, las palabras con que la tradición de la fe habla de ella —penitencia, delegación, sacrificio— se han vuelto oscuras. Ninguna de ellas parece estar verdaderamente conectada con las experiencias y los puntos de vista de la existencia actual. En las esperanzas despertadas por el concilio Vaticano II y las expectativas que abrió había una mezcla semejante de motivos. Pronto se puso de manifiesto, no obstante, que tras el relajamiento del dogma y la renuncia a la confesión no emergía la tierra prometida de la risueña libertad de los liberados, sino un desierto reseco que se hacía más fantasmal cuanto más nos adentrábamos en él. Así pues, la salvación del hombre debe ocurrir de otro modo. ¿Acaso liberándose de toda dependencia? ¿No es su único camino, más bien, la dependencia completa del amor, que es también la verdadera libertad? Quien se niega a estar agradecido al amor y lo difama como dependencia adversa a la libertad

tiene que ahondar en el interior del hombre y abrirse al verdadero amor: debe luchar por el espíritu y el corazón del hombre. Lo primero que debiera darse para que existiese la salvación debería ser que Dios dejara de ser el desconocido, la barrera de nuestra libertad y el rival de nuestra propia vida. Para que seamos libres, Dios tiene que ser uno con nosotros. El camino inverso, sacudirse el amor para no quedar expuesto a las incertidumbres que acarrea es una operación que se paga, digámoslo así, con la vida del paciente, pues amputa precisamente aquella cualidad que hace que el hombre sea hombre.

4.3.

La Puerta Santa es un signo grabado profundamente en la humanidad. Todos buscamos, digámoslo así, la salida que conduce al aire libre, la puerta por la que salir a la libertad. Mas también perseguimos descubrir la puerta que lleva a lugar seguro. Es decir, tratamos de alcanzar el punto de confluencia entre libertad y seguridad. En lo más hondo de nuestro ser añoramos el paraíso perdido, inscrito de algún modo en el corazón del hombre como recuerdo originario. La puerta del Año Santo no simboliza de modo inmediato la del paraíso. Su auténtico sentido es hacernos recordar aquella otra que atravesamos en el amanecer de nuestra vida: la puerta del Santo Bautismo. En nuestra vida la puerta del bautismo significa, ante todo, la puerta de la penitencia. Para ser auténticos bautizados hemos de inclinarnos constantemente —valga la expresión— para poder atravesar la puerta

de la penitencia. ¡Qué consolador resulta saber que un hombre se esfuerza por mejorar, que conoce sus faltas e intenta corregirlas! Un hombre así no busca lo errado sólo en los demás, sino sobre todo en sí mismo. Con un hombre así podemos iniciar cada día un nuevo comienzo. Mas, también al revés: ¡qué espantoso es que un hombre no tenga conciencia de sus faltas! La puerta de la penitencia significa dejarse abrir los ojos, hacer pedazos la vanidad, aprender a humillarse, pues sólo así nos convertimos en hombres nuevos, en hombres redimidos. Se dice que la puerta del paraíso está custodiada por un querubín con una espada de fuego. La penitencia significa el poder de atravesar las llamas con la espada del perdón sin ser abrasado. Sin embargo, tenemos que ser quemados, pues hay muchas cosas en nosotros que deben ser pasto de las llamas. Por eso, quisiera rogar de todo corazón para que atravesáramos también esa puerta.

5.3.

Necesitamos al Cristo vivo. Esta necesidad la podemos satisfacer únicamente mediante el encuentro y la experiencia directa con Él. Ahora bien, el encuentro con Cristo supone su presencia real. Mas la presencia real exige los sacramentos y la Iglesia sostenida y querida por Él, la cual los celebra gracias al poder que el Señor le ha conferido. La eucaristía celebrada con toda nuestra alma debe ser siempre el centro de la vida cristiana. Ahora bien, no es posible celebrarla adecuadamente, cuando deseamos redu-

cirla a un rito de aproximadamente media hora. Recibir a Cristo significa adorarlo. Sólo lo recibimos verdaderamente y vivimos adecuadamente el momento supremo de acogerlo, cuando adorándolo lo conocemos, penetramos en su ser y lo seguimos. Para ello es preciso permanecer en la iglesia calladamente ante su silenciosa presencia. En las iglesias está presente siempre la Eucaristía para interceder por nosotros, pues Cristo se halla delante del Padre, nos espera y nos habla sin cesar. Debemos acercarnos frecuentemente a Él, pues sólo la aproximación al Señor nos capacita verdaderamente para la Eucaristía. No podemos prepararnos para ella imaginándonos únicamente cómo se celebra, sino abismándonos en la profundidad de su exigencia, en su grandeza. Tampoco es posible haciendo de ella algo a nuestra medida, sino dejándonos seducir por su dimensión excelsa, aprendiendo a percibir el espléndido aliento y a sentir el rastro de las oraciones de los siglos con las que las generaciones han avanzado y avanzan hacia Cristo. Es razonable, pero también acrítico, censurar estas palabras, pues en última instancia no las entendemos. La expresión de un ánimo verdaderamente «crítico», cuyo elemento esencial es la autocrítica, consiste en empezar dejándose ensanchar por su grandeza y, profundizando progresivamente en ella, en purificarse y ahondar en nuestro interior.

6.3.

Muchos hombres viven en discordia consigo. La aversión hacia sí, la incapacidad para aceptarse y

reconciliarse consigo está muy alejada de la «autonegación» que quiere el Señor. Quien no se quiere a sí propio no puede amar al prójimo, ni cuidar de él «como de sí mismo», pues se halla internamente escindido: por eso siente desde lo más hondo de su vida su incapacidad de amar. Ello significa, empero, que el egoísmo y el auténtico amor a sí mismo no sólo no son idénticos, sino que se excluyen recíprocamente. Alguien puede ser un perfecto egoísta y estar en enemistad consigo, pues el egoísmo deriva con frecuencia del desgarramiento interior, del empeño en crearse un yo distinto. Por su parte, la auténtica relación con el propio yo crece con la libertad respecto de sí. Se podría hablar resueltamente de un círculo antropológico: en la medida en que alguien se busque a sí propio, quiera realizarse a sí mismo y tenga la vista clavada en el logro y cumplimiento de su yo, el yo en cuestión se tornará odioso, desagradable e insatisfecho. Se desmembrará en mil figuras. Al final, sólo quedará la posibilidad de huir de sí, la incapacidad de soportarse, el refugio en las drogas o en otras múltiples formas de egoísmo, que es un empeño humano internamente contradictorio. Sólo el «sí» que me da un «tú» me capacita para darme —en el «tú» y con el «tú»— un «sí» a mí mismo. El yo se realiza gracias al tú. E, inversamente, sólo quien se acepta a sí mismo puede decirle al otro un verdadero «sí». Aceptarse a sí mismo, «amar», supone la verdad, es decir, estar permanentemente en camino hacia ella.

7.3.

El camino hacia el otro pasa por Dios. Si no existe este medio de unidad con los demás, quedamos eternamente separados por abismos tan hondos que ni siquiera una buena voluntad puede franquear. Todo el que con mente despierta sienta su condición humana percibirá que no hablamos de meras teorías teológicas. Tal vez no se haya sufrido nunca tan dramáticamente como en nuestro siglo la extrema inaccesibilidad del otro, la imposibilidad de darse recíprocamente y de entenderse mutuamente de forma duradera. Hermann Hesse ha formulado este sentimiento con estas palabras: «vivir significa estar sólo; nadie conoce al otro, todos estamos huérfanos». Cuando hablo con otro, parece como si entre nosotros se levantara un muro de vidrio opalino. La misma experiencia ha sido expresada por Albert Camus con estas palabras: «nos miramos y no nos vemos; estamos cerca los unos de los otros y no podemos aproximarnos». La presencia del misterio trinitario en nuestro mundo humano es la respuesta a esta experiencia. El Espíritu Santo tiene mucho que ver con una pregunta fundamental del hombre: ¿cómo podemos estar cerca los unos de los otros? ¿Cómo puedo seguir siendo yo mismo, respetar la alteridad del otro y, con todo, ser capaz de saltar la verja del aislamiento y tocar al otro por dentro? Las religiones asiáticas han respondido a esta pregunta con la idea del Nirvana. Mientras exista el yo —dicen— no se puede superar el aislamiento: la cárcel es el mismo yo. Por eso, debo disolverlo y renunciar a mí mismo. La alternativa cristiana al Nirvana es la Trinidad, aquella unidad suprema en la

que no es anulada la diferencia entre el yo y el tú, sino reunida en el Espíritu Santo. En Dios hay personas: de ese modo, precisamente, es la realización de la unidad absoluta. Dios no ha creado la persona para que se disuelva, sino para que se abra hasta su excelsitud máxima y descienda hasta su profundidad inmensa, hasta la sima en que el Espíritu Santo la envuelve y en la que es la unidad de las personas separadas.

8.3.

¿Cómo se puede distinguir la violencia injusta del derecho y el recurso legítimo a ella? El nudo de la respuesta se halla en un sencillísimo y fundamental conocimiento, en una vieja intelección que debemos recordar nuevamente. Una de las proposiciones esenciales de la moral, tal vez la más importante de todas incluso en nuestros días, establece que el fin no puede justificar nunca los medios. Lo malo en sí mismo sigue siendo malo aun cuando se ponga al servicio de los fines más nobles. No es legítimo querer realizar la naturaleza humana pisoteándola para alcanzar un fin bueno. Si los medios son inhumanos, el fin no podrá ser, a la postre, sino expresión de inhumanidad. Como cristianos nos atañe todo cuanto acontece bajo la palabra «terror»: insta, incluso, a nuestra responsabilidad a pasar a la acción. La esencia de todas las formas de terrorismo, que de un modo o de otro se apoyan en el marxismo, consiste en última instancia en que el hombre quiere asumir el papel de la providencia divina. El hombre se arroga el puesto de Dios

(la historia del paraíso y de la serpiente tiene una inquietante actualidad). El hombre quiere realizar por sí mismo el fin de la historia. Al no creer en Dios, opina que es él el que tiene que conducir la historia, actuando sobre ella como imagina que actuaría Dios.

9.3.

¡Es preciso que el cristianismo no esté mirando hacia atrás! ¡El cristianismo debe estar activamente presente en el hoy! Ésa fue la enardecedora idea que el Papa Juan XXIII formuló bajo el lema «aggiornamento». Desde entonces ha habido mucho desengaño y cansancio. La situación de la Iglesia en determinados momentos ha recordado menos un nuevo Pentecostés que la queja formulada por San Basilio, uno de los Padres de la Iglesia, en el siglo IV, es decir, en una época igualmente postconciliar. En uno de sus escritos dice que la situación de la Iglesia se asemeja a la de una batalla nocturna en el mar, a un combate en la oscuridad en el que, como consecuencia del insoportable ruido de los contendientes, no se puede distinguir el amigo del enemigo *(De Spir. Scto.*, cap. 30). *Aggiornamento:* muchos se preguntan hoy día si este lema no ha sido un fracaso ya desde el principio. Sobre la exactitud de las palabras se puede disputar sin cesar. Ahora bien, la idea esencial que el Papa quería expresar con ella era y sigue siendo correcta. El cristianismo no está ligado a ningún pasado: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy por los siglos» *(Epístola a los Hebreos* 13,8). Cristo está en la eternidad de Dios. Pero la eternidad no es el pasa-

do remoto, lo que fue hace tiempo, sino lo que es siempre, puesto que las épocas todas salen de la fuerza creadora del hoy eterno de Dios. Por eso, el cristianismo es siempre nuevo. No es nunca como un árbol crecido que nace de un grano de mostaza, envejece y un día agota sus fuerzas y muere. El cristianismo es un perpetuo amanecer, un comienzo siempre nuevo. Semejante actualidad no puede significar someter la fe a nuestros gustos. Todo lo contrario: su verdadero sentido consiste en aprender a aproximar el respectivo presente al criterio de lo cristiano, a ensancharlo hasta incluirlo en él.

10.3.

Un cristianismo que entiende que su misión es tan sólo enseñar una religiosidad que no desentone con los tiempos no tiene nada que decir y nada que anunciar. Un cristianismo así puede ser abandonado tranquilamente. Los que viven despiertos en el mundo de hoy y conocen sus contradicciones y tendencias destructoras —desde la autoaniquilación de la técnica originada por la destrucción del medio ambiente hasta la de la sociedad provocada por los problemas raciales y de clase— no esperan la ratificación cristiana de todo ello, sino la sal profética que arde, quema, denuncia y transforma. Con ello se ofrece a nuestra consideración un aspecto fundamental de la *metanoia,* que exige un cambio del hombre para alcanzar la salvación. No es la ideología de la adaptación la que salva al cristianismo. Esa doctrina es eficaz también para criticar con íntimo ardor o con valor tardío

las instituciones que han perdido su autoridad y se han convertido en el cubo de los desechos de la opinión pública mundial (de ese modo vuelve a ingresar, por lo demás, en el modelo apostólico; *Epístola I a los Corintios* 4,13). Sólo el coraje profético de hacer oír resuelta e inconfundiblemente su voz genuina puede ayudar en estos momentos al cristianismo.

11.3.

El diálogo entre Jesús y el maestro en leyes gira en torno a una pregunta que nos concierne a todos: ¿Cómo he de conducirme para vivir rectamente? ¿Qué debo hacer para que mi naturaleza humana culmine? Para ello no basta con ganar dinero o ejercer influencia. Se puede ser muy rico y, sin embargo, no conducir adecuadamente la propia vida, ser infeliz uno mismo y hacer desgraciados a los demás. Se puede ser poderoso y emplear el poder para destruir, no para construir. ¿Cómo puedo aprender, pues, a ser hombre? ¿Qué hace falta para ello? En su pregunta, el maestro en leyes menciona un supuesto en el que, por lo general, ya no reparamos: para que esta vida sea una vida lograda, debo encaminarme en medio de ella hacia la vida eterna. He de pensar que Dios me ha asignado una tarea y que un día me preguntará por lo que he hecho con mi vida. En la actualidad hay quienes afirman que pensar en la vida eterna impediría al hombre hacer lo justo en este mundo. La verdad es, no obstante, precisamente lo contrario: si perdemos de vista la norma de Dios, la norma de la eternidad, queda únicamente el egoísmo

como línea directriz. Cada cual intentará obtener de la vida el mayor provecho posible. Cada cual considerará como enemigo de su felicidad a todos los que amenacen con arrebatarle algo: la envidia y la ambición asumirán el dominio de la vida y emponzoñarán el mundo. En cambio, si la construimos de modo tal que pueda salir airosa ante los ojos de Dios, nuestra vida permitirá a los demás percibir un destello de la bondad divina. Ésta es, pues, la primera norma: no vivas sólo para ti, sino bajo los ojos de Dios, de modo tal que le permitas contemplarte, a fin de que puedas un día ser bienvenido por toda la eternidad en la compañía de Dios y de sus santos.

12.3.

El hombre es un ser singular que, para poder existir, precisa aprobación además de nacimiento físico. En este hecho se funda el fenómeno del llamado hospitalismo[5]. Si se rehúsa la conformidad inicial con la existencia, si se rompe la unidad psicofísica —ruptura con la que, además de la vida, se hunde en las profundidades del inconsciente el asentimiento a la persona que encierran las palabras «es bueno que tú vivas»—, queda interrumpido el mismo nacimiento y la existencia no llega a constituirse completamente. Mas no sólo el hospitalismo tiene aquí su fundamento; los trastornos de nuestra generación hunden tam-

[5] *Hospitalismus* designa el conjunto de cambios experimentados por los enfermos como consecuencia de haber permanecido en un hospital. *(N. del T.)*

bién sus raíces en ello. Hace tiempo que la magia de la revolución ha dejado de ser una protesta contra las injusticias reparables, transformándose en una protesta contra el ser mismo, que no tiene experiencia de lo que significa ser aceptado, que se sabe no acogido y tiene conciencia de que ni siquiera es susceptible de serlo. Para que el hombre pueda aceptarse a sí mismo, se le ha de decir ¡qué bello es que existas! Y ello no sólo con palabras, sino con ese acto supremo de la existencia que llamamos amor, cuya esencia consiste en querer la existencia del otro, en recrearla de algún modo. La llave para acceder al yo se encuentra en el tú; el camino hacia el tú pasa por el yo. Ahora bien, aquí surge la pregunta decisiva: ¿es verdad lo que alguien afirma cuando dice ¡qué bello es que existas!? ¿Es efectivamente bello? ¿No puede ser el amor de quien dice quererme un trágico error? Si el amor que me despierta al ser no descansa en la verdad, al final se debe maldecir también al amor que me engaña, que conserva algo que, en realidad, sería mejor destruir. ¡Qué pocos hombres se atreven íntimamente a responder esta pregunta de modo afirmativo, a creer que su existencia es buena! El amor por sí solo no basta. Si se halla enfrentado a la verdad, es un amor vano. Sólo cuando coinciden verdad y amor, puede el hombre llegar a ser feliz: únicamente la verdad nos hace libres.

13.3.

La fenomenología de la religión constata —y todos nosotros podemos comprobarlo— que, tanto en la

religión (al menos aparentemente) cuanto en los demás ámbitos del espíritu humano, hay un escalonamiento de capacidades. De igual modo que en el dominio de la música, por ejemplo, existen creadores, personas que únicamente la escuchan y, por último, quienes no entienden absolutamente nada de música, en la religión puede suceder algo semejante. También en ella es posible encontrar a los religiosamente «dotados» y a los «no dotados». También en el dominio de la religión son escasísimos los hombres capaces de tener una experiencia religiosa inmediata. Por lo mismo, son muy pocos los hombres capacitados para lo que podríamos llamar creatividad religiosa apoyada en una interiorización viva del mundo religioso. El «mediador» o el «fundador», el testigo o el profeta, o como quiera que la historia de la religión quiera denominar a estos hombres capaces de un contacto directo con lo divino, son aquí también la excepción. Frente al reducido número para quienes lo divino llega a ser una certeza manifiesta, se halla la muchedumbre de los dotados para la religión de modo meramente receptivo. A todos ellos les ha sido negada la experiencia inmediata de lo sagrado. Con todo, no son tan sordos como para no poder tener, por su parte, un encuentro con ello a través de los hombres a quienes les ha sido otorgada una experiencia semejante.

14.3.

Así como en el ámbito de la economía tiene lugar una lenta depreciación de la moneda cuando tras el

dinero en curso deja de haber una cantidad proporcionada de valores y productos materiales, la moneda del espíritu —la palabra— resulta amenazada de inflación, de vaciamiento interno, cuando la fuerza de las convicciones y las actitudes no puede equilibrar ya el exceso de palabra-moneda puesto frívolamente en circulación. Muchas de las grandes palabras del espíritu humano —corazón, amor, felicidad, por ejemplo— han sucumbido a la devaluación de ese modo. La profunda palabra cristiana «fraternidad» aparece amenazada hoy día por un destino semejante. Hemos dicho que la palabra es la moneda del espíritu, puesto que en la palabra el espíritu de uno se brinda a otro. Aquel a quien por amor al espíritu le sea cara la palabra, en caso de peligro de inflación, que roe la palabra, deberá hacer dos cosas: por un lado, economizar la excelsa moneda del espíritu, no pronunciarla cuando esté condenada a insignificancia; por otro, robustecer los sentimientos que otorgan vida y fuerza a las palabras.

15.3.

En la inflación de palabras de nuestros días, frases como «todos somos hermanos», por ejemplo, se han convertido en habituales. Es de buen tono presentar rápidamente lo mejor de sí. En la cristiandad de los primeros tiempos se economizaban tan magnas palabras. No es que se careciera de actitud universalista, pero se pensaba sinceramente que apreciaciones tan contundentes como la anterior son capaces de expresar un engaño antes que una realidad. Se sabía que

la naturaleza humana no es simplemente un hecho estático que recaiga como algo ya acabado sobre el individuo, sino una realidad que incluye el imperativo siempre nuevo de llegar a ser hombre. Se tenía conciencia, pues, de que la fraternidad es un cometido que aguarda a hacerse realidad. El hombre, que en principio no reconoce como humano ni otorga plena realidad de tal al otro, al extranjero, al de condición más modesta, sino justamente la de extraño, es llamado a descubrir el hermano olvidado, permitiendo de ese modo que una nueva posibilidad se transforme en realidad. Por lo demás, es convocado también, en virtud de su fraternidad, a abrir los ojos al otro —que desconoce igualmente el secreto hermanamiento—, llevando de ese modo la fraternidad hasta su culminación: es instado a fundar una comunidad fraternal en la fuerza creadora del amor, la cual existe en principio exclusivamente como llamada divina, mas no como hecho interhumano. Las realidades humanas no existen sin el hombre, sin la libre intervención de su espíritu y de su corazón.

16.3.

En sus palabras de despedida, el Señor describe la esencia del Espíritu Santo del siguiente modo: «El Espíritu de la verdad os guiará hacia toda la verdad, pues no hablará por sí mismo, sino que dirá todo lo que oiga y os anunciará lo que ha de venir» (Ioh 16,13). En estas palabras, el Espíritu se hace icono de la Iglesia. A través de la descripción del Espíritu Santo, el Señor explica qué es la Iglesia y

como debe vivir para ser ella misma. Hablar y obrar cristianamente es algo que se consuma de este modo: no ser nunca exclusivamente yo mismo. Ser cristiano significa acoger la Iglesia entera o, con mayor precisión, dejarse acoger íntimamente por ella. Si hablo, pienso, obro, etc., lo hago siempre, en tanto que cristiano, dentro del todo y desde el todo: así habla el Espíritu Santo y así se reúnen los hombres. Los seres humanos se reúnen externamente, cuando ya lo están internamente: cuando se han ensanchado, abierto y agrandado interiormente, cuando han acogido a los otros gracias a la fe y al amor compartidos. Desde ese momento, ya no se será nunca un yo aislado, sino que el ser de cada uno quedará empapado por un «con». No hablar en nombre propio, sino de oídas y de lo que se recibe de los demás, puede dificultar a primera vista la genialidad individual. La obstaculiza, ciertamente, si es exclusivamente un aumento desmesurado del individuo, que quiere convertirse en una especie de divinidad. Ahora bien, este modo de pensar no impide, ciertamente, el conocimiento de la verdad ni el progreso. Obrando de ese modo, el Espíritu Santo nos introduce en la verdad plena, en lo todavía no manifestado por Jesús. Por lo demás, así es como el Espíritu Santo anuncia también lo porvenir. Aislando el yo no recibimos un conocimiento nuevo. La verdad se descubre únicamente pensando sobre lo que ha sido conocido antes de nosotros. La grandeza de un hombre depende de su capacidad de participación: sólo se hace grande empequeñeciéndose, interesándose por el todo.

17.3.

La cruz es revelación. Sin embargo, no revela una cosa, sino a Dios y al hombre: manifiesta quién es Dios y cómo es el hombre. En la filosofía griega se vislumbra anticipadamente de un modo peculiar esta conexión: nos referimos a la imagen platónica del justo crucificado. En su obra sobre el Estado el gran filósofo se pregunta cómo habría que organizar las cosas en este mundo para que el hombre fuera un ser total y absolutamente justo. Sobre este particular, Platón llega a la conclusión de que la justicia de un hombre sólo se perfecciona y acrisola cuando es capaz de cargar con la apariencia de injusticia, pues sólo entonces se deja ver que no sigue la opinión de los demás hombres, sino que toma partido por la justicia y obra movido sólo por ella. Según Platón, pues, en este mundo el verdaderamente justo tiene que ser un desconocido y un perseguido. No vacila, incluso, en decir: «en tales circunstancias, el justo será azotado, torturado, atado; le sacarán los ojos y, al final, después de todo género de ultrajes, será crucificado». Este texto, escrito 400 años antes de Cristo, ha causado siempre honda impresión en el cristianismo. En él se vislumbra, desde la seriedad del pensar filosófico, que en este mundo el perfectamente justo debe ser el crucificado: se atisba parcialmente la revelación del hombre que tiene lugar en la cruz. El hecho de que el que se presentaba como perfectamente justo fuera crucificado y entregado a la muerte por la justicia nos pone de manifiesto cruelmente quién es el hombre. ¡Así eres, hombre, incapaz de soportar al justo, dispuesto a convertir en

objeto de burla, en un ser abatido y rechazado, a quien es sencillamente el amante! Así eres: siendo injusto necesitas la injusticia del otro para sentirte disculpado. Ésa es la razón por la que no puedes soportar al justo que parece aceptar tu disculpa. Así eres. San Juan ha resumido todo ello en el *Ecce homo* de Pilato («Mira, éste es el hombre»), que en su sentido más profundo quiere decir: ¡así le va al hombre! Éste es el hombre.

18.3.

La palabra «esperanza» se ha convertido en nuestra época en una especie de imán que atrae a todos los movimiento espirituales. Ello expresa la profunda insatisfacción del hombre contemporáneo con su vida y con el mundo que le rodea. Los hombres están en pos de un mundo nuevo, distinto y mejor. Desde la Revolución de 1789, y muy especialmente gracias al pensamiento de Hegel y Marx, el tema de la historia universal ha sido el de construir un mundo nuevo. Mas cuanto más empeño se pone en conseguirlo, tanto más claramente se percibe que no se puede construir un mundo nuevo si los hombres siguen siendo hombres viejos: para que el mundo se convierta en otro distinto es preciso, ante todo, que el hombre se transforme en otro hombre. La sociología, la psicología y el conjunto de las llamadas ciencias humanas buscan el modo de crear el hombre nuevo. En el drama de la emancipación, nuestra época sacude violentamente los supuestos obstáculos que limitan la libertad del hombre. Mas ahora se ve claro que, en

lugar de eso, la época actual derriba los pilares de la humanidad que el espíritu y la libertad han construido penosamente. También se percibe nítidamente que la vieja barbarie se abre paso de nuevo de forma alarmante. Ningún otro siglo ha conocido formas tan brutales de tortura, de asesinato, de autodestrucción del hombre. Conocemos nuevamente con espanto lo que significa paganismo, lo que es el «viejo Adán» (...). La búsqueda del hombre nuevo es afirmación, no negación. No se funda en el desprecio de la creación y de los deberes y posibilidades que conlleva. La esperanza cristiana no tiene nada que ver con la anarquía o el fanatismo. El cristianismo no rehúye los deberes de su tiempo, no calumnia al mundo, sino que se dedica con total serenidad a sus deberes. Ser cristiano significa ser sensato. El cristiano no huye hacia la utopía, ni deja que el mundo actual se eche a perder por ella: vive día a día del amor y la responsabilidad. Sin semejante realismo cristiano y sin amor humilde a la moneda pequeña de la vida cotidiana no puede existir el gran tesoro de la vida nueva y de su amor eterno.

19.3.

La fe sencilla de los hombres sencillos merece el respeto y la veneración del predicador, que no tiene derecho alguno a servirse de su superioridad intelectual contra ella. En ocasiones capta mejor, en forma de intuición global, su contenido esencial que una reflexión dividida en escritos de variada índole y en conocimientos parciales. A mi juicio, sigue básica-

mente en pie la idea de que el tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento se ha consumado en la fe de los sencillos. Los *anawin* («pobres») eran los que no participaban ni de la liberalidad saducea ni de la ortodoxia literal del fariseísmo. Gracias a la intuición fundamental y sencilla de la fe pusieron en el centro de su vida el núcleo esencial de la promesa y del precepto. De ese modo, se convirtieron en lugar en que el Antiguo Testamento pudo transformarse en el Nuevo: Zacarías, Isabel, el mismo Jesús. La «fe de los pobres» sigue siendo el gran valor de la Iglesia. Sobre ella ha dicho Jesús estas importantes palabras: «Y al que escandalice (es decir, destruya su fe por medio de operaciones intelectuales) a uno de estos pequeños que creen en mí más le vale que le pongan al cuello una piedra de molino, de las que mueve un asno, y sea arrojado al mar» (Mc 9,42). En contra de lo que pudiera sugerir el enlace de frases programáticas en San Mateo, en este texto no se habla de niños, cuya inocencia deba estar a salvo de todo género de escándalos. Ni siquiera es la licencia sexual el tema principal de las palabras de Jesús. Los «pequeños que creen en mí» son, más bien, los hombres sencillos que creían como tales, llenos de sencillez. En el pasaje evangélico se trata de la fe de la gente humilde, de los hombres corrientes, de los pobres. Pienso que las anteriores palabras, que ya en la tradición evangélica son una prédica dirigida al predicador, representan una advertencia enormemente seria. Ningún predicador que acepte la responsabilidad del Evangelio puede tomarlas a la ligera. Aquellos —demasiados en realidad— que en nuestros días proceden precipitadamente con hallazgos intelectuales irrelevantes harían bien en estremecerse al oírlas.

20.3.

La capacidad productiva es inútil si no sabemos para qué sirve, si dejamos de preguntar quiénes somos y cuál es la verdad de las cosas. El aislamiento del saber de dominio es el trono del orgullo, cuya caída es consecuencia inevitable de su falta de fundamento. Si sólo cuenta el saber que se justifica por lo que se puede hacer con él, somos necios miopes que construimos sobre un terreno vano. Adoptando esa actitud, elevamos el «poder» a la condición de criterio exclusivo y traicionamos nuestra auténtica vocación: la verdad. La sabiduría del orgullo se torna trivial necedad. A ese ánimo crítico, que lleva al hombre a censurarlo todo excepto a sí mismo, oponemos la apertura a lo infinito, la atención y la capacidad de sentir la totalidad del ser: la humildad de un pensar dispuesto a inclinarse ante la majestad de la verdad, pues de la verdad no somos jueces, sino mendigos. La verdad se revela únicamente a los corazones despiertos y humildes. Si los grandes logros de la ciencia sólo son posibles gracias al trabajo profundo, atento y paciente, dispuesto siempre a corregirse y a dejarse instruir, no resultará difícil entender que las verdades supremas exijan gran constancia y una enorme humildad intelectual. Ambas son actitudes originarias del hombre. Sólo al pensamiento humilde, al que no desaniman las contrariedades y no se deja seducir por el aplauso ni abatir por la oposición —ni siquiera por los deseos e inclinaciones del propio corazón—, sólo a una humildad de pensamiento semejante se le abre la sublimidad de la verdad. Por lo demás, sólo cuando se nos revela la ver-

dad quedamos en condiciones para acceder a la verdadera grandeza del hombre.

21.3.

Sin Dios el hombre se marchita. Ahora bien, si dejamos de dirigirnos a Él, podemos decir que estamos sin Dios. La oración no es, pues, un deporte privado propio de almas débiles que no necesitarían practicar quienes no precisaran un refugio semejante. La oración concierne de modo esencial al futuro del hombre y a su humanidad, pues si el hombre no sale de sí a buscar a Dios, se convierte en un ser pequeño y limitado. Sus órganos esenciales se agostan y su alma se torna más tosca e indiferenciada. Al final, queda incapacitado para amar a los demás e, incluso, para amarse a sí mismo. «Los hombres sólo pueden amar si llevan a Dios dentro de sí.» Únicamente viendo a Dios en los demás, en medio de sus fragilidades, podemos seguir siendo hombres. Mas ¿cómo podemos ver a Dios si no lo conocemos? Pero ¿cómo conocerle si no tenemos contacto con Él, si nos olvidamos de hablarle? Tenemos que practicar la conversación con Dios y descubrir, por encima de cualquier conocimiento lingüístico, la suprema posibilidad del lenguaje: hablar con Dios. Para ello es preciso que nos dejemos guiar por las oraciones modeladas por la cristiandad. Como ejemplo quisiera indicar una oración que amo sobre todas las demás, pues, a mi juicio, es el fundamento y centro íntimos de toda otra oración posible. Me refiero a la invocación «¡Padre

nuestro!» de la que procede cualquier otra oración y en la que todas ellas se apoyan.

22.3.

La palabra «padre» permite tomar conciencia de que no nos hemos dado la existencia a nosotros mismos, de que somos hijos. En principio, quisiéramos protestar contra ese hecho, como hizo el hijo pródigo. Queremos ser mayores de edad, estar «emancipados», ser nuestro propio dueño. Ahora bien, conviene hacerse esta pregunta: ¿qué alternativa nos queda, le queda al hombre, cuando ya no exista el padre y, en consecuencia, haya quedado definitivamente atrás la condición de hijo? ¿Seremos entonces verdaderamente más de lo que ahora somos? ¿Seremos auténticamente libres? En modo alguno. Sólo somos libres cuando existe el principio de la libertad, cuando existe alguien que ame y cuyo amor tenga poder. Al final no queda más que volver a decir «padre». Ése es el único modo de aceptar nuestra verdad y de ponernos en camino hacia la libertad. Cuando esto ocurre, nuestra atención tiene que dirigirse a Aquel que durante toda su vida tuvo conciencia de su condición de hijo y que es idéntico con el mismo Dios: Jesucristo. Cuando decimos «padre», la palabra «padre» se transforma por sí misma en la palabra «nuestro». A Dios no le podemos decir solamente «padre». Cuando se lo decimos, hemos de aceptar el «nosotros» de sus hijos. Mas también a la inversa: cuando decimos «padre», tenemos conciencia de encontrarnos incluidos en la comunidad de los

hijos de Dios y de que todos están junto a nosotros. Así pues, conlleva la responsabilidad de la tierra y los hombres: a la una y a los otros me los restituye de nuevo. A la luz de la creación puedo atreverme a entregarme a ellos.

23.3.

«Así, pues, quiero que los hombres oren en todo lugar, levantando las manos puras, sin ira ni discusiones» (*Epístola I a Timoteo* 2,8). En contra de la falsa opinión de que su ocupación principal es la vida activa, los hombres no deben dejar la oración a las mujeres. Es preciso superar el error según el cual orar no es un hacer. Debemos decir a los hombres que deben vencer la falsa vergüenza que oculta lo íntimo —la callada relación con Dios— como algo poco masculino o pasado de moda. La piedad no debe convertirse, ciertamente, en exhibición, sino mantener su discreción genuina. Ello no significa, empero, que sea una especie de juego hecho a escondidas. La oración exige su propio y específico valor: también el cuerpo pertenece a Dios. La fe no es algo exclusivamente espiritual, ni la oración algo meramente interior. El cuerpo debe co-orar[6]. El ademán corporal con el que nos dirigimos solidariamente a Dios forma parte también de la oración. San Pablo habla al res-

[6] En el contexto en que aparece, *mitbeten* significa que, al orar, el cuerpo debe adoptar el ademán adecuado con la acción que se está realizando y, en este sentido, orar igualmente, co-orar. *(N. del T.)*

pecto de extender las manos, que se alargan de algún modo hasta Dios. En la actualidad sigue siendo importante adoptar al orar un ademán corporal digno. Solamente rezamos plenamente cuando lo hacemos también con el cuerpo. El mismo San Pablo hace posteriormente una nueva advertencia dirigida expresamente a los hombres: las manos no han de estar manchadas de ira o disensión, pues, a su juicio, la ira y la violencia son vicios típicos del hombre. Para ofrecérselas verdaderamente a Dios, las manos deben ser puras, no tener manchas de violencia. La oración es, pues, suficiente como norma de la vida cotidiana. En la vida diaria debemos conservar nuestras manos limpias para poder ofrecérselas a Dios.

24.3.

El misterio de la anunciación a María no es sólo el misterio de la paz, sino sobre todo el de la gracia. Antes o después deberemos hacernos esta pregunta: ¿por qué quiso realmente Cristo nacer de la Virgen? En sí mismo hubiera sido completamente posible que hubiera nacido en un matrimonio normal. Ello no hubiera supuesto menoscabo alguno de su filiación divina, que es evidentemente independiente del hecho de haber nacido de la Virgen. La filiación divina de Jesucristo continuaría siendo pensable aunque no hubiera nacido de María. ¿Por qué nació, entonces, de la Virgen? La respuesta se descubre fácilmente cuando se consulta el Antiguo Testamento y se ve cómo en él se prepara ya el misterio de María en lugares decisivos de la historia de la salvación. Co-

mienza con Sara, la madre de Isaac, que aun siendo estéril llega a ser, por la fuerza de Dios, madre de Isaac y del pueblo elegido en plena ancianidad, cuando se han extinguido sus fuerzas vitales. Continúa con Ana, la madre de Samuel, que, siendo estéril como Sara, da luz a un hijo. Lo mismo ocurre con la madre de Sansón, y con Isabel, la madre de Juan el Bautista. El sentido del acontecimiento es el mismo en todos los casos: la salvación no viene en modo alguno del hombre ni de su propio poder, sino sólo de Dios y de sus actos de gracia.

25.3.

La anunciación a María tiene lugar en una mujer y en un lugar insignificante de Galilea, pagana en gran parte, que no nombran ni Flavio Josefo ni el Talmud. Esa circunstancia, el que «Dios se revele donde y a quien quiera, resultaba extraña para la sensibilidad judía». Con ello se inicia un nuevo camino, cuyo centro ya no es el templo, sino la sencillez de Jesucristo. *Él* es ahora el verdadero templo, la tienda del encuentro. La salutación a María (Lc 1,28-32) está formulada apoyándose estrictamente en *Zeph* (3,14): A María, a la que se llama hija de Sión, se le dice «alégrate», y se le comunica que el Señor viene hacia ella, se le quita el miedo, puesto que el Señor está dentro de ella para salvarla. San Lorenzo hace observar al respecto de forma admirable lo siguiente: la palabra de Dios se revela como una semilla. No resulta difícil entender por qué María se asusta con el anuncio que se le hace (Lc 1,29). Su temor no se debe

a incomprensión o a un miedo mezquino al que a veces se quiere reducir su asombro, sino a la emoción profunda del encuentro con Dios, a la inmensa alegría recibida, capaz de conmover a las naturalezas más firmes. En el saludo del ángel se pone de manifiesto el motivo fundamental del relato de San Lucas sobre la figura de María: ella es en persona la verdadera Sión, a la que se han dirigido las esperanzas en todas las devastaciones de la historia. Ella *es* el verdadero Israel, en el que Antigua y Nueva Alianza, Israel e Iglesia, son inseparablemente uno: es el «pueblo de Dios» que da fruto por el poder misericordioso de Dios.

26.3.

Cuando nos dirigimos a Dios y nos abrimos a Él, nos convertimos en hombres nuevos. Y a la inversa: cuando el mundo se cierra a Dios y se aparta de Él, es como un planeta que se sale de un campo gravitatorio y vaga sin rumbo por la nada. La situación de un mundo así sería como la de la tierra si el sol dejara de alumbrarla: se extinguiría la vida en ella. Cuando el hombre pierde a Dios, ya no le es posible ser justo, pues sin Dios pierde la norma fundamental. Si nos desprendemos de la verdadera medida, todo lo demás no podrá ser sino desmesura y perversión. Algunos teólogos han propuesto como medida de precaución que la Teología debería configurarse de tal suerte que funcionara *etsi Deus non daretur:* como si Dios no existiera. Mas si Dios no existe, no cambia sólo un adorno insignificante, sino algo fundamental. Nada

podrá ser como antes. Todo se moverá en el vacío. Lo que se tiene por justicia será sólo arbitrariedad que cada cual modifica según sus intereses: la lucha de intereses (de clases) se convertirá necesariamente en ley fundamental de la historia. La auténtica alternativa, por encima incluso de la de si somos o no somos hombres, de la de si puede o no puede existir la dignidad humana, una vida verdaderamente humana y la justicia entre los hombres, es la de si existe o no existe Dios.

27.3.

La pretensión fantástica de vivir perfectamente y con todo detalle lo que dice la Iglesia significaría desconocer el hombre real. En la vida humana se da una cierta tensión entre el deber del hombre, tal como la Iglesia lo concibe, y el valor medio normal de la existencia vivida. Por eso, hay penitencia y perdón: las dos constantes fundamentales de la existencia cristiana. La fuerza de la Iglesia, la posibilidad de explicar al hombre su cometido no reside en el extenso ámbito del influjo sobre las masas, sino en tocar al hombre en lo personal, en las pequeñas comunidades de vida en las que se halla. En ese sentido, la palabra íntima, el cuidado individual del alma, junto con una catequesis dirigida a los hijos y realizada en colaboración con los padres, es absolutamente fundamental para hacer sentir a los hombres que no deben ser tutelados, sino que está en juego su supervivencia como hombres. Cabe añadir con algún optimismo, desde luego, que comenzamos a notar de

nuevo que la máxima «debemos hacer todo lo que como técnicos y científicos podemos hacer» es mortal para el hombre. El punto de referencia de la conciencia técnica, en la que el hombre vuelve a darse cuenta de que necesita otras fuentes de la existencia para preservar su grandeza, es hacer entender al hombre de nuevo que los valores cristianos son cuestiones serias: son esperanza y ayuda.

28.3.

«Padre.» Con estas palabras expreso que existe alguien que me escucha, que no me deja solo y que está siempre presente. A pesar de la infinita distancia que me separa de Él, yo puedo dirigirme a Dios, ser un tú para Él. Su grandeza no es sofocante, no me reduce a algo inesencial e insignificante. Estoy, ciertamente, bajo su tutela, como un hijo está bajo su padre. Mas, al propio tiempo, existe una igualdad y semejanza fundamental entre Él y yo: soy tan importante para Él, le pertenezco tan íntimamente, que sólo le nombro adecuadamente cuando le digo «Padre». Haber nacido no es, pues, delito, sino gracia. Aun cuando no siempre lo percibamos, vivir es siempre hermoso. Soy amado, no soy hijo del azar y la necesidad, sino de la voluntad y la libertad. Por eso es precisa también mi colaboración. Existe un designio para mí, una tarea pensada exclusivamente para mí: hay una idea de mí que yo puedo buscar y encontrar y colmar. Cuando la educación a través de la vida resulte difícilmente soportable, cuando tenga ganas de gritar como Job, como los devotos de los Salmos,

puedo transformar el grito en la palabra «padre». Haciéndolo así el grito volverá a convertirse, poco a poco, en palabra, la irritación en confianza, pues desde el Padre se torna evidente que la exigencia dirigida a mí —e incluso mi estado aparente de honda aflicción— es parte del gran amor al que tengo que estar agradecido.

29.3.

Fe y vida, verdad y vida, yo y nosotros son términos inseparables. La fe despliega su lógica y su forma orgánica en la vida común que caracteriza al «nosotros» de los creyentes y de la Iglesia. Sobre este asunto puede surgir, naturalmente, esta pregunta: ¿dónde se encuentra la Iglesia? ¿Dónde puedo vivirla como en sí misma es, más allá de sus doctrinas oficiales y de su jerarquía sacramental? Plantearse esta pregunta puede llegar a ser una auténtica necesidad. Con todo, hoy día se ofrecen visiblemente, además de la parroquia, el espacio normal de vivencia de la Iglesia, otras comunidades recientemente aparecidas, que han nacido de la comunidad de la fe y a la que han devuelto el vigor de la experiencia inmediata. *Comunione e liberazione* es uno de esos lugares de vivencia de la Iglesia y de acceso a la comunidad con Jesús, a la participación en su visión. Para que un movimiento así permanezca sano y sea verdaderamente fecundo, es muy importante mantener el justo equilibrio entre dos aspectos. Por un lado, una comunidad como ésa debe ser auténticamente católica, es decir, debe llevar en sí la vida y la fe de la Iglesia de

todas las épocas y lugares y dejarse formar por ella. Si no hunde sus raíces en este suelo común, se hará sectaria y absurda. Mas, por otro lado, la Iglesia universal se tornará abstracta e irreal si no cobra vida aquí y ahora, en una comunidad concreta. La vocación de semejantes movimientos es, pues, vivir en las respectivas comunidades particulares una verdadera y profunda catolicidad, aunque ello suponga reducir algo su peculiaridad. De ese modo, las comunidades se vuelven fecundas, pues se hacen ellas mismas Iglesia, se convierten en el lugar en que nace la fe: recinto en el que tiene lugar el renacimiento a la verdad.

30.3.

«La Iglesia se hace sentir en las almas.» Esta proposición de Guardini fue formulada de manera muy reflexiva, pues el gran filósofo alemán estaba interesado en que la Iglesia fuera vivida y percibida como algo interior, no como un aparato cualesquiera situado frente a nosotros, sino como una realidad viva en nosotros. Si hasta entonces la Iglesia era considerada ante todo como estructura y organización, ahora surgía esta idea: nosotros somos la Iglesia; la Iglesia es más que organización, es el organismo del Espíritu Santo, algo vivo que nos acoge íntimamente a todos. La nueva conciencia de Iglesia encontró su forma lingüística en la expresión «Cuerpo místico de Cristo». Esta fórmula expresaba una nueva y liberadora experiencia de la Iglesia, que, al final de su vida, el año de la aprobación de la constitución eclesiástica del concilio Vaticano II, Guardini reformuló del si-

guiente modo: la Iglesia «no es una institución imaginada o construida..., sino un ser vivo... La Iglesia vive a través de los tiempos; llega a ser naciendo, como todo lo vivo, transformándose... Y, sin embargo, en esencia es siempre la misma, y lo más íntimo de ella es Cristo...». Es difícil transmitir el entusiasmo, la alegría que encerraba en aquel tiempo un conocimiento así. En ese momento volvió a hacerse patente que la Iglesia es mucho más; que la sostenemos todos conjuntamente llena de vida en la fe, de igual modo que ella nos sostiene a nosotros; que es un crecimiento orgánico a través de los siglos que continúa su marcha en nuestros días. De forma no menos evidente se percibió por entonces que el misterio de la encarnación sigue presente a través de ella: Cristo sigue avanzando a través de los tiempos.

31.3.

En las anotaciones hechas durante su estancia en la cárcel, Bonhoeffer observa en cierta ocasión que el cristianismo debería vivir en la actualidad *quasi Deus non daretur,* como si no existiera Dios. Debería apartar a Dios de la vida cotidiana y configurar su existencia terrena asentándola sobre la propia responsabilidad. Yo quisiera formular, en cambio, la idea exactamente contraria: incluso aquel al que la existencia de Dios y el mundo de la fe se le hayan vuelto oscuros debe vivir prácticamente *quasi Deus esset,* como si Dios existiera realmente. Eso significa que debe vivir bajo la realidad de la verdad —que no es producto nuestro, sino nuestra señora—, bajo el pa-

trón de la justicia —que no es creación de nuestro pensamiento, sino un poder que nos mide a nosotros mismos—, bajo la responsabilidad ante el amor que nos espera y nos ama. Debe vivir, en suma, reivindicando lo eterno, pues quien vive vigilantemente el progreso se dará cuenta de que es el único modo de que el hombre pueda ser salvado. Dios —sólo Él— es la salvación del hombre. Esta verdad inaudita, que durante mucho tiempo se presentó como una teoría apenas alcanzable, se ha convertido en la fórmula práctica de nuestro momento histórico. Quien se confía, al principio tal vez de forma vacilante, a este arduo e inevitable «como-si» —vivir como si Dios existiera— percibirá cada vez mejor que este «como-si» es la auténtica realidad. Junto con su responsabilidad descubrirá su fuerza salvífica. Por último, descubrirá profunda e indeleblemente por qué también hoy es necesario el cristianismo como la noticia verdaderamente alegre que salva al mundo.

ABRIL

1.4.

En su lenguaje litúrgico, la Iglesia denomina al tiempo que comienza el Miércoles de Ceniza *quadragésima,* período de tiempo de cuarenta días. De ese modo, con la ayuda de una interpretación tipológica de las *Escrituras,* quiere que nos adaptemos a un contexto espiritual. Cuarenta días peregrinó Israel por el desierto; cuarenta días anduvo caminando Elías hasta el Monte Santo Horeb; cuarenta días ayunó Jesús en el desierto... ¿Qué significa este período de cuarenta días? En la última época de Israel, los cuarenta días de peregrinación por el desierto fueron considerados de algún modo como tiempo de la primera amistad entre Dios e Israel. Los años del desierto aparecían, pues, como la época de la elección extraordinaria. En la *Biblia,* en cambio, el tiempo del desierto aparece como época de peligro y tentación extremos en que Israel murmura contra su Dios, está

descontento con Él y quiere volver al paganismo. ¿No describen esas ideas también nuestra situación espiritual? La Iglesia es empujada en nuestros día a entrar nuevamente en los cuarenta días, en el tiempo del desierto. Ha perdido muchas moradas y seguridades terrenas. Nada de lo que parecía sostenerla se mantiene ya. En torno suyo aparece tan sólo el desierto, que la obliga a una peregrinación permanente. Alrededor de la Iglesia de nuestra época se agrupan también las alucinaciones del desierto y sus tentaciones. Como el Dios lejano se ha tornado inaccesible, le parece natural ensayar con lo próximo, entender la mundanidad como cristiandad, interpretar el abrirse al mundo como el verdadero servicio de Jesucristo. Iglesia en el desierto. Iglesia en el quadragésima: ésa es nuestra experiencia, estar expuestos al vacío, a un mundo que religiosamente parece haberse quedado sin palabra, sin imagen y sin sonido, a un mundo en el que el cielo sobre nosotros es oscuro, alejado e inaccesible. Mas, con todo, este tiempo de desierto puede tornarse para nosotros y para la Iglesia de hoy tiempo de gracia en el que, con la Pasión en lontananza, crezca un nuevo amor. Si seguimos peregrinando pacientes y confiadamente, podrá surgir un nuevo día de esta oscuridad. Y el límpido mundo de Dios, el mundo perdido de las imágenes y del sonido nos será de algún modo regalado como la primera vez: un nuevo amanecer de la bondadosa creación de Dios. Amén.

2.4.

En el prefacio cuaresmal de la Iglesia encontramos estas singulares palabras: *jejunio mentem elevas,* me-

diante el ayuno elevas el espíritu. Cuando hace unos años éramos introducidos contra nuestra voluntad en la cuaresma, sentíamos estas palabras casi como una ironía. Notábamos cómo la cuaresma impedía al espíritu ser libre para sí mismo. Mas cuando hoy día volvemos a pensar en ello, cuando comparamos nuestra actual sociedad con el hambre de aquel tiempo, nos damos cuenta de cuán ciertas son las anteriores palabras. Tomamos conciencia de que entonces estábamos en muchos aspectos con los ojos más abiertos que hoy, de que el hombre completamente satisfecho, que ya no siente más hambre, se torna ciego y sordo: tan sólo se percibe a sí mismo. Si alguna vez prestamos atención a ello, comenzaremos a entender de forma nueva las imágenes de las Sagradas Escrituras, recogidas posteriormente en la literatura bautismal: la imagen del hombre ciego ante Dios, sordomudo e incapaz de percibirse a sí mismo y de percibir el mundo. Advertimos que necesitamos la realidad a la que nos referimos con la palabra «ayunar». Hoy día se ayuna, ciertamente, de muy diversos modos: por razones médicas, estéticas o cualesquiera otras. Todo ello está bien. Mas ese tipo de ayuno no es suficiente, empero, para el hombre, pues su fin sigue siendo el propio yo. Es un ayuno que no distancia al hombre de sí mismo: existe tan sólo para él. El hombre necesita, no obstante, del ayuno, precisa una forma de renuncia que lo libere de sí mismo y lo deje ser libre para Dios. Sólo así podrá llegar a ser libre para los demás. La llamada de la cuaresma es ciertamente incómoda. Con todo, quien está atento a la situación del hombre actual —¡a su propia situación!— sabe qué necesaría es está llamada para una cuaresma real, no referida al yo.

3.4.

«Bienaventurada tú que has creído». Así saluda Isabel a María. El acto de fe por el que María se convierte en puente de Dios hacia el mundo, habilitando de ese modo en él un espacio a la esperanza de lo bienaventurado, es esencialmente un acto de obediencia: hágase en mí según tu voluntad (estoy a tu servicio con todo mi ser). Creer significa para María estar dispuesta, decir que sí. En el acto de fe ofrece a Dios su propia existencia como ámbito sumiso para su acción. La fe no es una actitud como las demás. Su auténtico significado está en poner a disposición el propio ser, en ponerlo en sintonía con la voluntad de Dios, es decir, de la verdad y del amor. En la Encíclica sobre María, el Papa ha explicado con asombrosa profundidad la fe de María. De ella quisiera entresacar sólo dos elementos, que podrían proporcionar una comprensión más honda de la fe de María, es decir, de la fe como obediencia. En primer lugar, la alusión al salmo 40,6-8 y a la *Carta a los Hebreos* (10, 5-7), en la que queda expresado el acto de obediencia de Jesús al padre que se consuma en la encarnación y en la cruz: «no quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo... Heme aquí que vengo... para hacer, ¡oh, Dios!, tu voluntad. En su «sí» al nacimiento del Hijo de Dios en su seno por la fuerza del Espíritu Santo, María ofrece su cuerpo y su entero ser para que en él se realice la acción de Dios. En esas palabras la voluntad de María coincide, pues, con la voluntad del Hijo. La encarnación, el nacimiento de Dios es posible gracias a la consumación del asentimiento de las palabras «un cuerpo me

has preparado». Para que el nacimiento, la venida de Dios al mundo sea una realidad es preciso el asentimiento mariano, la coincidencia de nuestra voluntad con la suya. En la cruz se repite nuevamente esta situación de modo definitivo. Nada se trasluce ya de la grandeza del padre David, que había sido el objeto de palabras de promisión. La fe es lanzada hasta la situación de Abrahán, a la más completa oscuridad. «Me has preparado un cuerpo, heme aquí que vengo.» Si se aceptan estas palabras completamente y la oscuridad en que María se halla como expresión del asentimiento a Dios, se produce la perfecta unión de nuestra voluntad con la suya. La fe es comunidad de cruz. Sólo en ella alcanza su perfección. El lugar del desconsuelo supremo es el auténtico comienzo de la salvación. A mi juicio, debemos aprender nuevamente a tener devoción a la cruz, que se nos ha presentado a veces como pasiva, pesimista y sentimental. ¿Cómo podremos soportar la cruz cuando caiga sobre nosotros, si no la ejercitamos? Un amigo mío, que durante años necesitó diálisis de riñón y tuvo que sentir cómo la vida le era arrebatada poco a poco, me contó en una ocasión que siendo niño amaba de modo especial el camino de la cruz, a la que más tarde rezaría con devoción. Al conocer el terrible diagnóstico quedó como aturdido. Mas, súbitamente, cayó en la cuenta de que ahora se había hecho real aquello a lo que siempre había orado: ahora debes acompañarle realmente, pues has sido recibido por Él en el camino de la cruz. Así redescubrió la serenidad que emanaba de él hasta el último momento, el sosiego que le reveló la luz de la fe. Para expresarlo con Guardini: tenemos que redescubrir «la fuerza liberadora que se esconde en el autodominio, per-

cibir cómo transforma al hombre el sufrimiento aceptado interiormente, darnos cuenta de que cualquier crecimiento esencial depende no sólo del trabajo, sino también del sacrificio libremente ofrecido».

4.4.

La fe, los sacramentos y el perdón no son nunca tan personales como en la penitencia. El sacramento de la penitencia es tan personal como la conciencia misma[7]. Como quiera que sólo podemos ser sanados por la conciencia, no cabe eliminar la penitencia, el lugar de la suprema personificación de lo cristiano, sin lesionar algo que le pertenece esencialmente. Durante la celebración del día católico en München, el psicólogo A. Görres, que cooperó como experto en el Sínodo, formuló convincentemente el aspecto antropológico de nuestra pregunta con estas palabras: «estoy convencido de que el abandono de la confesión personal supone, al menos psicológicamente, una gran pérdida y un enorme daño, por la sencilla razón de que la culpa y los sentimientos de culpa precisan un auxilio imparcial... El que alguien me dé la absolución en nombre de Dios y de la comunidad es una corporeización de la salvación, una experiencia decisiva a la que no sería prudente ni saludable renunciar.

---

[7] La conciencia a la que se refiere el texto es la conciencia moral *(Gewissen),* no la facultad cognoscitiva, designada en nuestra lengua con el mismo término, pero para el que la lengua alemana dispone de otro distinto, a saber, *Bewußtsein. (N. del T.)*

No podemos permitirnos un espiritualismo semejante, ni podemos renunciar al signo corporal sin causarnos un gran daño». Con ello queda respondida en gran parte esta otra pregunta: ¿No debe la dimensión comunitaria del pecado encontrar también su analogía en el sacramento de la penitencia? Sin duda alguna. Por de pronto, la dimensión referida aparece desde el momento en que no nos quedamos con nuestros pecados, sino que los confesamos. El sacerdote a quien los decimos no es un hombre privado cualquiera, sino un representante de la Iglesia. Un salir de sí semejante, en especial cuando el descubrimiento del propio ser afecta a lo más íntimo y personal, es apertura radical a la comunidad, la más enérgica negativa a cualquier género de autoerotismo, algo que jamás podría ser una fiesta comunitaria. Todavía debemos añadir algo más: un elemento esencial del sacramento de la penitencia es el acto de penitencia. Por desgracia, el acto en cuestión se ha reducido cada vez más, recluyéndose progresivamente en el ámbito interior y privado. Cuando Jonás llegó a Nínive y pidió que se hiciera penitencia, todos sabían lo que ello significaba: ponerse el hábito de penitencia, ayunar y orar. Cuando los musulmanes celebran el Ramadán, saben lo que exige de ellos. Por lo mismo, perciben con toda claridad que la penitencia sólo puede tornarse realidad concreta para un pueblo, cuando tiene una forma comunitaria y un tiempo fijo en el curso del año. La penitencia ha perdido entre nosotros, desgraciadamente, casi toda forma comunitaria. Cuando los cristianos son exhortados a hacer penitencia, ya no saben exactamente qué es tal cosa: es posible que organicen una comisión o que se abandonen completamente a las convicciones privadas. Es

preciso fomentar de nuevo la tríada clásica ayunar-orar-dar limosna. Por lo demás, los cristianos debemos reencontrar la capacidad para expresar comunitariamente y manifestar abiertamente nuestra distancia respecto de las trivialidades del mundo. En esa dirección debemos buscar el equilibrio adecuado entre el factor personal y el social de la penitencia. Si la absolución general llegara a ser la forma normal del sacramento, se invertiría la relación entre ellos: lo auténticamente personal —confesión y absolución— se colectivizaría, en cambio, lo que exige una forma comunitaria —el estilo de vida de la penitencia, la transformación de la conversión en vida— se recluiría en el ámbito de la convicción personal. Así no puede crecer ninguna forma cristiana de vida, ni tener lugar una transformación cristiana del mundo en que la conversión penetre en la dimensión social. Hoy no tenemos necesidad de ensayos como ésos, sino de todo lo contrario, sobre todo de la responsabilidad radical que corresponde a la confesión personal. Mas, de otro lado, necesitamos modos de vida comunes y públicos por virtud de los cuales los cristianos reclamen el derecho a la conversión e intenten de ese modo dar un nuevo rostro al mundo.

5.4.

La primera Encíclica del Papa Juan Pablo II gira en torno a esta pregunta: ¿Qué significa la salvación del hombre? Está dedicada, pues, al mensaje fundamental del cristianismo, que durante la Semana Santa es representado solemnemente con los signos y oracio-

nes de la liturgia. La palabra «salvación» puede sonar hoy día algo gastada, sin embargo, su significado sigue siendo invariablemente el tema fundamental del obrar humano. La polémica acerca de las estructuras justas, de un estilo de vida nuevo, de la emancipación y la libertad está animada por la siguiente pregunta: ¿cómo puedo alcanzar yo una vida recta? ¿Qué dice el Papa, pues, acerca de la salvación? Éstas son sus palabras: «En su raíz más profunda, la salvación del mundo es la plenitud de la justicia en un corazón humano: en el corazón del Hijo Unigénito, a fin de que pueda tornarse justicia de los corazones de muchos hombres». Tal vez cause sorpresa esta afirmación, sobre todo si se conoce la encíclica exclusivamente por el eco despertado en los medios de comunicación de masas. Se podría pensar que la Encíclica del Papa tiene un cierto parecido con un programa de partido. Concibiéndola así se excluye, no obstante, su núcleo más genuino, situado en lo religioso. La Encíclica expresa la convicción de que la solución del presente y el futuro del ser humano depende del rango que el hombre concede a la realidad de Dios y a la buena nueva de Jesucristo. En ese sentido, una de sus proposiciones centrales se ocupa del dominio sobre la creación que se le ha confiado al hombre. Esa potestad constituye tanto su libertad cuando su dignidad. A este respecto dice el Papa que «el sentido central del *señorío* otorgado al hombre reside en la primacía de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia».

6.4.

Cuando desea paz a los suyos, el Señor expresa ante todo el saludo de despedida antes de retirarse hacia la oscuridad del Monte de los Olivos. Como es sabido, el saludo hebreo es *schalom,* que podemos traducir por paz, o también por salud. En las primeras formas de saludo impregnadas por el pensamiento cristiano se puede encontrar una analogía con la fórmula hebrea. El ejemplo más claro es la expresión *a Dieu,* con la que la persona saludada es colocada bajo la protección de Dios. Es el último saludo de Jesús antes del camino hacia la cruz. Quien va hacia la cruz no puede desear una comodidad superficial... Sólo la evasión de la cárcel de las mentiras cómodas, la asunción de la cruz conduce a la región de la paz verdadera. La psicología reconoce actualmente que la represión es la razón más profunda de la enfermedad, y que la curación suele ser descender al dolor de la verdad. Ahora bien, la psicoterapia desconoce qué es la verdad y si, a fin de cuentas, es buena (...). Con buen criterio, las dos fórmulas *Dominus vobiscum* y *Pax vobis* son intercambiables en la liturgia. El Señor es la paz. En su despedida no saluda sólo con palabras. Él, que en la cruz acaba con la mentira de la humanidad, que sufre por el odio de los hombres y lo vence, sólo Él es la paz. El Señor llega a través de la cruz. En su saludo de paz no sólo desea algo, sino que se da a sí mismo. Estas palabras son, pues, la referencia directa de San Juan a la institución de la Eucaristía. Él se ofrece a los suyos como paz. Como pan vivo une la Iglesia y reúne a los hombres en el cuerpo de su misericordia. Pidámosle que nos enseñe a cele-

brar verdaderamente la Eucaristía, a recibir la verdad que es amor y, de ese modo, llegar a ser por Él hombre de paz.

7.4.

La liturgia del Jueves Santo presenta un rostro característicamente escindido. En el Gloria tenemos, de un lado, el estallido de alegría de los redimidos, que festejan en este día el triunfo del amor de Jesucristo, que nos ha entregado el regalo de los regalos, es decir, que se ha entregado a sí mismo. Mas, de otro lado, tiene lugar posteriormente un enmudecer paulatino y, por último, la desolación de la Iglesia que se produce al sacar fuera el Santísimo. Ambas cosas se corresponden con lo acontecido el primer Jueves Santo. El encabezamiento de este día son las palabras con que, según el Evangelio de San Lucas, Jesús comenzó su última cena: «ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros, antes de padecer». El ansia de Jesús conduce, a través del camino de su vida, al momento en que el anhelo del celeste esposo termina en esta hora de consumación, en que las palabras y la espera son superadas por la realidad acabada del amor. Tras la espera humana de Jesús, que ha anhelado el momento de entregarse definitivamente y convertirse para siempre en nuestro, se halla el ansia eterna de Dios, que también espera este momento, pues el mismo Dios tiene el deseo vehemente de poder ofrecerse como regalo. Ahora bien, ¿cuál es la respuesta al anhelo de Dios? Frecuentemente una gran indiferencia y un inmenso

vacío y desdén interiores. Pensemos ahora exclusivamente en nosotros mismos. ¿Vamos efectivamente con ferviente deseo al encuentro de quien es centro del universo? ¿No es verdad que nos parece que complacemos a Dios y a la Iglesia, cuando nos sobra una hora para Él? ¿No sucede con mucha frecuencia que nuestros duros corazones avanzan de modo casi rutinario, como si estuviéramos realizando un rito? ¿No es cierto que el anhelo del Señor entra en la noche cuando viene a nosotros?

8.4.

¿De dónde procede la forma de la misa, si no fue posible repetir como tal e íntegramente la última cena? ¿En qué pudieron apoyarse los discípulos para encontrar su actual configuración. En la actualidad, los exegetas de las Sagradas Escrituras ofrecen por lo general dos diferentes respuestas. Una parte de ellos dice que la celebración de la Eucaristía de la Iglesia naciente se relaciona con la comida cotidiana de Jesús con sus discípulos. Otros opinan que la Eucaristía es la continuación de las comidas que Jesús organizaba con los pecadores. Esta última interpretación se ha convertido para muchos en una idea fascinante, pues de ser cierta significaría que la Eucaristía es la mesa de los pecadores en la que Jesús ha tomado asiento. La Eucaristía es el gesto abierto al que Jesús ha invitado a todos sin excepción. De esta interpretación se pasa inmediatamente después a una crítica profunda de la Eucaristía de la Iglesia. La Eucaristía, se dice, no puede tener condiciones previas, no pue-

de estar ligada a la confesión, ni siquiera al bautismo (...). Por muy seductora que sea la idea, se halla en oposición con el testimonio de la *Biblia.* La última cena de Jesús no fue uno de los banquetes que el Señor organizaba con «publicanos y pecadores». La última cena adopta por decisión de Jesús la forma fundamental del *Passah,* que establece que la comida se ha de celebrar con su nueva familia, con los doce, con aquellos a quienes había lavado los pies y había preparado con su palabra y con el baño del perdón (Ioh 13,10) para aceptar con Él una comunidad de sangre y llegar a ser uno con Él. La Eucaristía no es en sí misma el sacramento de los reconciliados. El Señor invita a quienes han sido uno con Él, pues, aun cuando siguen siendo pecadores y débiles, le han dado las manos y se han convertido en su familia. Por eso, la Eucaristía va precedida desde el principio de discernimiento: quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente... el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor, se come y bebe su propia condenación» (*Epístola I a los Corintios* 11,27 y ss.).

9.4.

Echemos una mirada a la espléndida exposición que San Juan hace en el capítulo 13 de su Evangelio, en el que relata el lavatorio. En esta escena el evangelista resume de algún modo la palabra de Jesús, su vida y su pasión. El significado de todo ello se revela como en su visión. En el lavatorio se pone de manifiesto quién es Jesús y qué es lo que hace. Él, que es el Señor, se rebaja: se quita las ropas de la majestad

y se convierte en esclavo esperando delante de la puerta y haciéndonos un servicio —lavarnos los pies— propio de esclavos. Éste es el sentido de su vida y su pasión todas: inclinarse ante nuestros sucios pies, ante la inmundicia de la humanidad y lavarnos y purificarnos con su amor excelso. El servicio del lavatorio, asignado a los esclavos, consistía en poner al hombre en condiciones de sentarse a la mesa, de formar parte de una sociedad, de suerte que pudiera sentarse a la mesa con los demás. Jesucristo nos acondiciona para sentarnos a la mesa y hace de nosotros seres sociables con Dios y los demás hombres. Nosotros, que no nos soportamos los unos a los otros ni nos ponemos en armonía con Dios, somos agasajados por Él. Cristo se pone, digámoslo así, la ropa de nuestra miseria. Los hombres somos capaces de Dios, de alcanzar el acceso que nos conduce a Él, porque Cristo nos lleva consigo: dejándonos introducir en su amor quedamos lavados. Este amor significa que Dios nos acepta sin condiciones previas, incluso si no somos aptos ni dignos de Él, pues Jesucristo nos transforma y se hace nuestro hermano.

10.4.

Jesús entró en la ciudad santa sentado en un asno que ni siquiera era suyo, pues Él no tenía ninguno. Al hacerlo así se sirve de una profecía de Zacarías (9,9) que todos los hombres de su pueblo entendían: los caballos, símbolo en aquel tiempo del poder militar —algo semejante a lo que hoy son los carros de combate— desaparecerán. El verdadero rey de Israel no vendrá en un caballo, no se mezclará en la lucha

de los poderes de este mundo ni representará poder alguno, sino que hará su entrada a lomos de un pollino, el símbolo de la paz, el animal de los pobres desprovistos de todo valor militar. La entrada en un asno prestado es símbolo de la impotencia terrena y cumplimiento de la promesa profética. Mas ¿cuál es su reinado? El asno prestado es expresión de la falta de poder terrenal, mas también de la confianza absoluta en el poder de Dios. Este poder está representado en Jesús. Cristo no ha levantado su propio imperio junto al reino de Dios. Él da fe exclusivamente del reino del Padre. Su nada es su todo, Jesús no representa el poder terreno, sino la verdad, la justicia y el amor: sale fiador únicamente de Dios. En el mundo el reinado de Cristo es quebradizo. Con todo, sólo por él se torna digno de ser vivido y se hace humano. No son los revolucionarios quienes humanizan el mundo, ni siquiera los benévolos. Detrás de sí dejan restos y sangre. Lo que nos permite vivir en él es la bondad, la lealtad la fidelidad y la certeza de que el mismo Dios es todas esas cosas juntas. Lo que nos hace vivir es la fe en que Dios es como Jesucristo, en que Jesús es Dios, en que Cristo, el hombre a lomos de un borrico prestado, es el verdadero rey, el verdadero y definitivo poder del mundo. La exigencia de este día consiste en asentar nuestra vida en este poder —en Él—. Venga a nosotros tu reino.

11.4.

En las magnas composiciones de la pasión realizadas por Johann Sebastian Bach, que escuchamos todos los años con emoción renovada, el suceso trágico

del Viernes Santo queda envuelto en una belleza transfigurada y transfiguradora. Ninguna de ellas habla ciertamente de la resurrección, pues terminan siempre con el entierro de Jesús. Sin embargo, en su consumada majestad, viven de la certeza del día de la Pascua, de la seguridad de la esperanza, que no se extingue ni siquiera en la noche de la muerte. Mientras tanto, para nosotros se ha convertido en algo singularmente extraño el sosiego confiado de la fe, que no necesita hablar de la resurrección porque piensa y vive en ella. En la Pasión del compositor polaco Krystof Penderecki ha desaparecido el sano sosiego de la comunidad de los creyentes que vive siempre de la Pascua. En su lugar se escucha el grito atormentado de los perseguidos de Auschwitz, el cinismo, las brutales voces de mando de los jefes de aquel infierno, el grito diligente de los simpatizantes —con el que esperan salvarse de lo terrible—, los latigazos del poder anónimo y omnipresente de las tinieblas, el gemido sin esperanza de los moribundos. Éste es el Viernes Santo del siglo veinte: el rostro del hombre es objeto de burla, es escupido y destruido por el hombre mismo. Desde las cámaras de gas de Auschwitz, desde los pueblos destruidos y los niños maltratados en Vietnam, desde los acantonamientos de la miseria de la India, en África, en Latinoamérica, desde los campos de concentración del mundo comunista, que Solschenizyn nos ha revelado con una fuerza conmovedora, desde todos los lados nos contempla, con un realismo que supera cualquier transfiguración estética, el «príncipe lleno de sangre y heridas, lleno de dolor envuelto en escarnio». Si queremos incluir el Viernes Santo del siglo XX en el Viernes Santo de Jesucristo, deberemos convertir el

grito de socorro de nuestra centuria en solicitud de ayuda al Padre, transformarlo en oración al Dios siempre cercano. Ahora bien, se podría seguir pensando sobre el particular y decir: ¿Se puede orar con un corazón sincero mientras no se haya hecho nada para limpiar la sangre de los vencidos y para secar sus lágrimas? ¿No es el gesto de Verónica lo mínimo que ha de ocurrir para que sea legítimo hablar de oración? ¿Es posible orar sólo con los labios? ¿No es preciso para ello el hombre entero? La exigencia decisiva que año tras año nos plantea el Viernes Santo es acoger en nosotros lo nuevo.

12.4.

«Descendió al infierno.» Tal vez ningún otro artículo de la fe se halle tan alejado de la conciencia actual como éste. ¿No expresa de un modo peculiar este artículo, especialmente cercano a nosotros hoy día y al que en el curso del año eclesiástico está coordinado el Viernes Santo, la experiencia de nuestro siglo? El Viernes Santo la mirada sigue puesta en el crucificado. El Sábado Santo, en cambio, es el día de «la muerte de Dios», que expresa la inaudita experiencia de nuestra época y anticipa la aparente ausencia de Dios, la vivencia de que lo cubre la tumba, de que ya no se despertará ni hablará nunca más, de tal suerte que ya no hará falta combatirlo, sino simplemente olvidarlo. «Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado.» Lingüísticamente estas palabras de Nietzsche pertenecen a la tradición de la religiosidad cristiana de la Pasión: «expresan el contenido del

Sábado Santo», «lo descendido al reino de la muerte». Frecuentemente me viene a la cabeza en relación con este artículo el relato del Señor, que duerme en medio de la tempestad (Mc 4,35-41). La historia de Emmanuel también se puede traer a colación al respecto (Lc 24,13-35). Los sobresaltados discípulos hablan de la muerte de su esperanza. Para ellos ha ocurrido algo semejante a la muerte de Dios: se ha extinguido el punto en el que Dios parecía haber hablado. El Enviado de Dios ha muerto, todo es completo vacío. Nada responde ya. Sin embargo, mientras hablan de ese modo de la muerte de su esperanza, de que ya son incapaces de ver a Dios, no perciben que la esperanza está viva en medio de ellos. Así pues, el artículo acerca del descenso del Señor a los infiernos nos recuerda que de la revelación cristiana forma parte no sólo lo que Dios dice, sino también lo que calla. Sólo cuando hayamos sentido su silencio, podremos esperar percibir también su palabra, que se promulga en el silencio. ¿Puede sorprendernos que la Iglesia y la vida de cada uno de nosotros esté instalada otra vez en la hora del silencio, en el artículo olvidado y apartado que contiene la expresión «descendió a los infiernos»?

13.4.

La imagen del Cristo crucificado, que constituye el centro de la liturgia del Viernes Santo, muestra de modo evidente la gravedad de la miseria, la inanidad y el pecado humanos. Sin embargo, a lo largo de los siglos de la historia de la Iglesia ha sido sentida cons-

tantemente como imagen del consuelo y de la esperanza. El altar de Mattias Grünewald, en Insenheim, tal vez la más conmovedora imagen de la cruz de la cristiandad, se hallaba en un monasterio en el que eran asistidas las personas afectadas por las terribles epidemias que azotaron occidente al final de la Edad Media. El crucificado es representado como una de ellas: aquejado por la honda congoja de aquel tiempo, plagado de llagas por todo el cuerpo. En Él se hace realidad la palabra del profeta de que nuestras heridas se conservarían en Él. Los monjes oraban con sus enfermos ante esta imagen. En ella encontraban consuelo, pues sabían que Dios padece con ellos en Cristo. Gracias a esa imagen tenían conocimiento de que merced a su enfermedad se identificaban con el Cristo crucificado, que, como derrotado, se había hecho uno con todos los derrotados de la historia. En su propia cruz sentían la presencia del crucificado, y sabían que gracias a su necesidad eran mantenidos en Cristo, es decir, en el abismo de su infinita misericordia. Vivían la cruz de Cristo como su propia salvación. En la actualidad hay muchos hombres que se sienten invadidos por una profunda desconfianza frente a este modo de entender la salvación. Siguiendo a Karl Marx, consideran el consuelo celestial sobre este valle de lágrimas como vana promesa que no mejora las cosas, sino que perpetúa la miseria del mundo, favoreciendo sólo a quienes tienen interés en la conservación de la situación existente. En lugar de esa vana promesa reclaman una transformación que elimine el dolor y nos libere. La consigna no es liberación por el sufrimiento, sino liberación del sufrimiento: el cometido no es esperar la ayuda divina, sino la humanización del hombre por el hombre.

14.4.

En la noche santa la Iglesia intenta expresar en su lenguaje —el lenguaje de los símbolos— el significado del misterio de la Pascua: la resurrección del Señor. Tres excelsos signos dominan la liturgia de la noche de la resurrección: la luz, el agua y el «nuevo canto», el aleluya. Si esperamos en la Iglesia envuelta en la penumbra de la luz pascual, nos inundará un consuelo: Dios tiene conocimiento de esta noche. En medio de ella ha encendido ya su luz: *lumen Christi, Deo gratias*. Sólo la noche nos hace descubrir lo que es la luz. Es claridad, calor, vida. Es una visión anticipada de la excelsa fiesta escatológica de la luz, premonición del banquete de Dios (...). El segundo elemento de la Pascua es el agua, con la que la luz en cierto modo se desposa en la triple inmersión del cirio pascual. El agua representa la excelencia de la tierra. El misterio inagotable del agua está presente en la celebración de la Pascua, encerrado en ella y, a la vez, elevado a un plano superior que no supone la eliminación del inferior. La víspera de la Pascua nos dice de él que del costado abierto del Señor ha brotado una fuente más excelente que la que jamás haya habido en la tierra (Ioh 4,10; 7,37; 19,34). La cruz de Cristo no es sino la completa renuncia del propio yo. En el bautismo la fuente fluye de la cruz de Cristo como corriente poderosa a través de toda la Iglesia y «alegra la ciudad de Dios» (*Salmos* 45,5). En este agua nos lavamos y volvemos a nacer de nuevo. La inmersión del cirio pascual en la fuente, uniéndose así cielo y tierra en un enlace simbólico, puede despertar en nosotros una nueva idea todavía. Se podría

muy bien decir que la pobre fertilidad de esta tierra debe ser dignificada y acogida en el supremo misterio de la vida del reino de Dios (...). El tercer elemento pascual es el «himno nuevo», el aleluya. En sentido auténtico, el nuevo himno se entona sólo en el «mundo nuevo», cuando Dios nos llame por nuestro «nombre nuevo» (*Apocalipsis* 2,17), cuando todo haya nacido de nuevo. Con todo, debemos anticipar algo de todo ello en la sublime alegría de la Pascua, pues el canto, especialmente el nuevo himno, no es en el fondo sino el origen de la forma de la alegría. Cuando se dice que los bienaventurados en el cielo cantan, se quiere expresar sencillamente la imagen de que su entero ser está penetrado de alegría. Cantar significa de hecho abandonar los límites de la mera racionalidad, caer en una especie de éxtasis en el que, sin embargo, el hombre no pierde su capacidad de expresar lo meramente racional (...). El aleluya es, sencillamente, la expresión muda de una alegría que, por encontrarse por encima de las palabras, ya no precisa de ellas.

15.4.

Resucitado al tercer día. Se trata de una verdad que confesamos con la Iglesia en palabras que se remontan hasta la comunidad originaria de Jerusalén, hasta la predicación de Jesús incluso, y que hunden sus raíces en el Antiguo Testamento. Cabe preguntarse al respecto: ¿qué significa propiamente el que en nuestra fe se incluya esta referencia a una fecha determinada? Es seguro que la cristiandad quería destacar con ello, ante todo, el primer día de la

semana como el nuevo día en que tiene lugar el triunfo de la vida, grabar en la memoria del mundo el domingo como el día en que comienza una nueva cronología y en torno al cual se ordena en adelante el tiempo. El día de la resurrección es incorporado al credo: forma parte del núcleo de la fe y de la vida de la Iglesia. No es una convención caprichosa, sino el día en que la vida nueva ha entrado en este mundo. En esta referencia a una fecha, al «tercer día», resuenan además ideas veterotestamentarias que nos pueden ayudar a explicar lo que significa en nuestra vida y en todos los tiempos la resurrección. En las descripciones del establecimiento de la alianza en el Sinaí, el tercer día es siempre el día de la teofanía, es decir, el día de la manifestación del Señor, el día en que el Señor habla. Con la determinación temporal «tercer día», la resurrección de Jesús queda marcada como el acontecimiento definitivo de la alianza, como la entrada irrevocable y efectiva de Dios en la historia, dándose así a conocer en medio de nuestro tiempo mundano y atrincherándose en él. La resurrección significa que Dios conserva el poder sobre la historia, que no la ha entregado a las leyes de la naturaleza, que no ha perdido su poder y que la ley universal de la muerte no es, pese a todo, el supremo poder de la tierra, sino que el último —y también el primero— lo es Él.

16.4.

La liturgia pascual de la Iglesia nos hace sentir todavía hoy la alegría verdaderamente revolucionaria con la que los hombres han percibido un siglo tras

otro, cada vez de un modo nuevo, el anuncio «Cristo ha resucitado». En antiguas historias leemos cómo en la noche de la Pascua los creyentes de Rusia se abrazaban profesando la fe en la resurrección de Jesús. En las privaciones de la Pascua los creyentes habían renunciado a un trozo de vida. El fin de las mismas significaba para ellos el estallido de una gran alegría. En ese abrazo, expresión de una vivencia cumplida, se percibía de modo evidente con el ritmo del año eclesiástico que la vida había triunfado y que es bella. Hoy seguimos celebrando todavía la Pascua, pero el velo sombrío de la duda y de su tristeza se extiende sobre el corazón de la cristiandad. Ese cendal paraliza la alegría pascual incluso en medio de la comunidad de creyentes. ¿Es la pascua, pues, una palabra sin esperanza? Para descubrir el verdadero rango del día de Pascua debemos preguntarnos, más bien, lo siguiente. ¿Qué sucedería si la Pascua, la resurrección de Jesús no hubiera tenido lugar? ¿Sería Jesús un muerto más, que no significaría nada especial entre el número de muertos de la historia universal, o expresaría algo más hondo? Si no existiera la resurrección, la historia de Jesús terminaría con el Viernes Santo. Jesús se habría corrompido, sería alguien que fue alguna vez. Eso significaría que Dios no interviene en la historia, que no quiere o no puede entrar en este mundo nuestro, en nuestra vida y en nuestra muerte. Todo ello querría decir, por su parte, que el amor es inútil y vano, una promesa vacía y fútil; que no hay tribunal alguno y que no existe la justicia; que sólo cuenta el momento; que tienen razón los pícaros, los astutos, los que no tienen conciencia. Muchos hombres —y en modo alguno sólo los malvados— quisieran efectivamente que no hu-

biera tribunal alguno, pues confunden la justicia con el cálculo mezquino y se apoyan más en el miedo que en el amor confiado. Así se explica el apasionado empeño en hacer desaparecer el domingo de Pascua de la historia, en retroceder hasta situarse detrás de él y detener la historia en el Sábado Santo. De una huida semejante no nace, sin embargo, la salvación, sino la triste alegría de quienes consideran peligrosa la justicia de Dios y desean, justamente por ello, que no exista. De ese modo se hace visible, no obstante, que la Pascua significa que Dios ha actuado.

17.4.

El primer supuesto fundamental se hace patente en el relato evangélico acerca de la actividad de los pescadores. Los apóstoles regresan al hogar. En la orilla se encuentra un desconocido. El discípulo al que Jesús amaba le reconoce: «Es el Señor». Pedro salta, se viste y se arroja al agua para acudir a su encuentro. Ésta es, pues, la primera condición previa: quien quiera ser testigo de Jesús tiene que haberlo visto, debe conocerlo. Ahora bien, ¿cómo es posible tal cosa? El amor lo conoce, nos dice el Evangelio. Jesús está en la orilla. En principio no lo reconocemos, pero a través de la voz de la Iglesia oímos «es Él». De nosotros depende ponernos en camino, buscarlo y acercarnos a Él. Oyendo la Escritura, viviendo comunitariamente los sacramentos, entrando en contacto con Él a través de la oración personal, del contacto con aquellos cuya vida está llena de Jesús, de las diferentes experiencias de nuestra vida y de

otros diversos modos nos encontramos con Él. Así nos busca a nosotros y nosotros lo conocemos a Él. El principal cometido de los estudios teológicos es acercarse a Jesús por todas las vías posibles, aprender a conocerlo. Si las ideas de la ciencia teológica no aluden a la realidad de nuestra vida, el estudio de esta disciplina no trata, en el fondo, de nada en absoluto. Cuanto más conozcamos al mismo Jesús, tanto más claramente comenzarán a hablarnos las palabras de la tradición, tanto más nítidamente se tornarán caminos hacia Él y, desde Él, hacia los hombres. Así pues, antes de ser algo, el testigo debe hacer algo. Para no transmitir únicamente un conocimiento de segunda mano, es decir, para ser verdaderamente testigo, debe hacerse amigo de Jesucristo.

18.4.

María Magdalena, la mujer afligida y conturbada, ha comprobado que la tumba está vacía sin haber sido saqueada. No puede explicarse lo que ha ocurrido, por eso llama a los discípulos, que tampoco comprenden nada. Después, María Magdalena ve de nuevo a un hombre, muy probablemente al jardinero. Únicamente la llamada de su voz le permite reconocer a Jesús. Es posible que esto sea extraño. Sin embargo, coincide con un rasgo característico repetido con enorme frecuencia en los relatos de la resurrección: los dos discípulos que van hacia Emmaús caminan asimismo con el Señor sin reconocerlo. Sin embargo, al partir el pan ven claro. Pero en el momento en que lo reconocen, se retira. A través de

estas observaciones se percibe de modo evidente que Jesús no es simplemente un muerto que ha regresado, como Lázaro o el joven de Naín. De ser ése el caso, no entrañaría problema alguno reconocerlo después de dos días. Jesús no enlaza sencillamente con el momento en que ha terminado el Viernes Santo. Jesús vive de nuevo y, sin embargo, es el mismo. Mas sólo cuando el corazón adquiere la capacidad de ver pueden los ojos reconocerle. Todo ello se ve de modo completamente claro en el posterior diálogo entre Jesús y Magdalena. La llamada de Cristo, en la que la nombra por su nombre, la despierta y le devuelve la vista. Ahora se debe olvidar la cruz. Con todo, responde «maestro» y espera que todo sea como antes. «Deja ya de tocarme», le dice el resucitado. Tal vez habría que traducir más exactamente: «No intentes retenerme, pues aún no he subido a mi Padre; pero vete a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (20,17)[8]. ¿Qué significa esto? Tras el feliz reencuentro del día de Pascua, Magdalena quiere sencillamente retornar a la comunidad con la que está familiarizada desde antiguo, dejar la cruz tras de sí como si de un lúgubre sueño se tratara. Quiere de nuevo a «su Maestro» como los días anteriores. Sin embargo, ese

[8] La versión alemana del Evangelio emplea la expresión *Ruhre mich nicht an,* cuyo significado preciso sería, más bien, «suéltame» o «no me retengas». Por eso, en su interpretación del texto evangélico, el autor propone traducirla, más precisamente, por *versuche nicht, mich festzuhalten* («no intentes retenerme»). Ésa es, por lo demás, la traducción que ofrecen algunas ediciones españolas de los Evangelios. Cfr. *Sagrada Biblia.* Traducida y anotada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. *Santos Evangelios,* Eunsa, Pamplona, 1983. *(N. del T.)*

deseo suyo está en contradicción con la esencia de lo que ha ocurrido. Después de la cruz ya no se puede querer tener a Jesús como «el Rabbí». Él se ha elevado al Padre y se ha abierto a todos los hombres. Se le puede tocar tan sólo como a alguien que está junto al Padre, que ha subido al cielo. Se le puede tocar buscándole junto al Padre, dejándose encaminar por Él. Tocar significa ahora adorar.

19.4.

Es legítimo, necesario incluso, que exista en la actualidad un clamor en favor de la sencillez. El objetivo de ese grito es apartar todo brillo estético para sentir de nuevo el poder originario de la palabra y de la realidad que nos sale al encuentro. La Iglesia debe volver a la pureza de los orígenes para sentir y transmitir, por encima de cualquier configuración, lo auténticamente cristiano. Mas, al propio tiempo, no se debe olvidar que perpetuar la Cena del Señor significa esencialmente celebrar una fiesta de la que también forma parte la belleza solemne. El *calix praeclarus* (cáliz luminoso) se remite a la Cena del Señor. Cuando la liturgia entera se afana por ser *calix praeclarus*. vaso espléndidamente luminoso en el que poder ver y escuchar el resplandor de lo eterno, no tiene por qué ser estorbado en ese empeño por ninguna forma de purismo o de arcaísmo. Una belleza semejante puede ser acaso un servicio más desinteresado que la alegría innovadora, que se complace en ideas litúrgicas siempre nuevas. Por último, el lenguaje de la liturgia debe ser comprensible. Ésa es su ley fun-

damental, algo irrevocablemente verdadero. Ahora bien, dado que la Iglesia siguió su marcha a partir del suelo materno semita, adoptó algunas palabras que pertenecen desde entonces a todos los cristianos: *amén, hosanna, aleluya* y, sobre todo, *marana-tha*. Cuando Roma abandonó la lengua griega hizo algo parecido. Se conservó el *kyrie eleison, hagios o Theos,* y en la solemne misa pontifical se siguió leyendo durante mucho tiempo el Evangelio (y todavía se sigue haciendo hoy) en latín y en griego. El lenguaje tiene un peso mucho más grande de lo que habitualmente creemos. Ello quiere decir que, en el momento en que la Iglesia se pone en marcha de nuevo hacia una nueva etapa de su camino a través de la historia, es un deber la traducción de la liturgia, sin que ello signifique que deba degenerar en iconoclastia.

20.4.

¿Cómo ha entrado Jesucristo en mi vida? Por de pronto, no me he encontrado con Él literaria o filosóficamente, sino en la fe de la Iglesia. Eso significa que, desde el principio, Jesús no es para mí un gran hombre del pasado (como, por ejemplo, Platón o el propio Tomás de Aquino), sino alguien que sigue vivo y continúa obrando en nuestros días: alguien con quien también actualmente me puedo encontrar. Mas, sobre todo, significa que lo he conocido dentro de la historia y de la fe que parte de Él, según el modo de verlo la fe tal como fue formulada de modo perdurable en el Concilio de Calcedonia. Calcedonia significa, a mi juicio, la simplificación más grandiosa

y osada del complicado y extremadamente polivalente legado de la tradición en un centro único que sostiene todo lo demás: Hijo de Dios, que tiene, a la vez, igual esencia que Dios y que nosotros. Frente a otras muchas posibilidades ensayadas a lo largo de la historia, Calcedonia ha interpretado a Jesús teo-lógicamente. Yo veo en ello la única explicación capaz de hacer justicia a la inmensa amplitud de la tradición, la única adecuada al enorme vigor del fenómeno. Todas las demás son demasiado estrechas en uno u otro sentido. Cualquier otro concepto se hace cargo de alguna parte y excluye otra. Sólo la interpretación de Calcedonia pone de manifiesto la totalidad. Lo demás resulta, en última instancia, de ella. Ante todo que Jesús y la Iglesia no se pueden, a mi juicio, separar uno del otro ni identificar entre sí. Cristo excede infinitamente a la Iglesia. El que Jesús, como Señor de la Iglesia, sea también su medida, no se nos ha hecho evidente únicamente gracias al Concilio. Yo lo he sentido siempre como consuelo y como reto. Como consuelo, porque hemos sabido desde siempre que la escrupulosidad de rubricistas y legalistas no tiene nada que ver con la infinita generosidad que nos llega del Evangelio como un viento fresco y derriba la idolatría de la letra como un castillo de naipes. Ya sabíamos que la proximidad a Él es tan independiente de la dignidad eclesiástica que se posee como del conocimiento jurídico y el detalle histórico. Ello me ha permitido contemplar siempre las cosas exteriores con la adecuada serenidad. De ahí que, a mi juicio, emanara siempre de su figura algo optimista, liberador. Mas, por otro lado, era preciso no pasar por alto que Cristo exige en muchos sentidos más de lo que la Iglesia se atreve a exigir, que con el radicalismo de

sus palabras sólo se corresponde verdaderamente el radicalismo de decisiones como las que tomaron el eremita Antonius o Francisco de Asís, que aceptaron el Evangelio en su integridad. Si no se hace así, tiene lugar invariablemente el refugio en la casuística. Pero con ello no desaparece el lacerante desasosiego de saber que se ha retrocedido, como retrocedió el joven rico, cuando debiera haberse tomado verdaderamente en serio el Evangelio.

21.4.

Aunque ya he mencionado que la aceptación de Jesucristo en el seno de la Iglesia no neutraliza en modo alguno el vigor de su figura —que excede de modo siempre estimulante las formas habituales de religiosidad—, cuando continúo reflexionando viene a mi conciencia un nuevo estado de cosas semejante al anterior, que puede parecer tan paradójico como él, si bien ambos responden en realidad a una profunda lógica interna. El que yo haya aprendido a ver y a conocer a Jesús gracias a la hermenéutica de Calcedonia no significa, ciertamente, que se deba despreciar la interpretación de una parte de la tradición apoyándonos en que tal vez parezca como divina y no se pueda, en consecuencia, conciliar con el contenido del dogma. Ocurre justamente lo contrario: la tradición de la Iglesia, en la que el movimiento fundado por Jesús ha subsistido vivo hasta hoy, me da confianza igualmente acerca de la tradición bíblica, en cuya realidad confío más que en los intentos de reconstruir un Jesús histórico químicamente puro con ayuda de

la retorta de la razón histórica. Yo confío en la tradición en toda su extensión. Y cuantas más reconstrucciones veo ir y venir, tanto más firmemente me siento fortalecido en esa confianza. Cada vez me resulta más claro que la hermenéutica de Calcedonia es la única que no precisa rechazar ninguna interpretación, pues puede abrazar la totalidad del mensaje cristiano. Cualquiera otra debe suprimir ciertas partes, más o menos grandes, del legado histórico en nombre de una penetración supuestamente más adecuada. Mas la autoridad que fuerza a hacer tales supresiones es exclusivamente la correspondiente a una forma determinada de pensar, cuyos condicionamientos históricos han de ser modificados frecuentemente de forma clara. Frente a autoridades parciales de ese tipo, la fuerza vital de la tradición tiene a mi juicio un peso incomparablemente mayor. De ahí que la polémica sobre la *ipsissima vox* no tenga en mi opinión una importancia excesiva. Yo sé que el Jesús de los Evangelios es el verdadero Jesús, que puedo confiarme a Él con mayor tranquilidad que a las más doctas reconstrucciones, pues Jesús sobrevivirá a todas ellas. La amplitud y cromaticidad ilimitadas de la tradición evangélica me informa de quién es y quién era Jesús. En ella se deja ver y oír de un modo siempre nuevo. Como conclusión habría que añadir que el que cree con la Iglesia se encuentra directamente con Jesús en la oración y en los sacramentos, especialmente en el de la Eucaristía. Mas el que quiera empezar a hablar de ello reconocerá rápidamente que la disciplina arcana de la antigua Iglesia es mucho más que una adopción temporal de los usos de las religiones paganas. En su núcleo esencial remite a

aquel ámbito que sólo se puede enunciar con sentido en la experiencia de la fe.

22.4.

Uno de los fenómenos alentadores de la vida religiosa después del concilio es que cada vez son más los hombres que concelebran plenamente la Eucaristía. Cada vez son más los que reciben el cuerpo del Señor, entrando en comunión con Él y, a través de Él, con toda la Iglesia de Dios. La situación de algunas comunidades, clausuradas por la estrecha comunión entre sus miembros, puede provocar entre nosotros también un callado malestar. ¿Ocurre en ellas lo que Pablo exige imperiosamente de los Corintios?, ¿se «discierne» aún el cuerpo del Señor? (*Epístola I a los Corintios* 11,29). A veces parece como si recibir la comunión se hubiera convertido y se desarrollara como un ritual que simplemente es expresión de la pertenencia a la comunidad. Hay que tomar clara conciencia una vez más de que la Eucaristía no deja de tener valor por el hecho de que no la recibamos. Al recibir la Eucaristía sin percibir lo que ello significa, no nos elevamos ya a la grandeza del acontecimiento de la comunión, sino que rebajamos el don del Señor a la condición de algo habitual, de algo de lo que se dispone espontáneamente, de algo cotidiano. La Eucaristía sigue siendo algo grande y excelente, un verdadero don, aun cuando nosotros no la recibamos, puesto que no es un banquete ritual, sino la oración común de la Iglesia, en la que el Señor ora con nosotros y se nos comunica. Si fuéramos capaces

de percibir todo esto de modo cada vez mejor y de ver la Eucaristía de forma más adecuada cada vez, muchos problemas espirituales —como, por ejemplo, el del puesto en la Iglesia de los divorciados que se han vuelto a casar— perderían por sí mismo gran parte de su pesada gravedad.

23.4.

¿Qué significa para mí el Cuerpo del Señor? Ante todo, evocación del día solemne en que se toma literalmente el lema acuñado por Tomás de Aquino para esta ocasión en uno de sus himnos al Cuerpo del Señor: *quantum potes tantum aude* (atrévete a cuanto puedas), decídete a alabar como conviene al Señor. Este verso recuerda, por lo demás, las palabras que Justino el mártir pronunció ya en el siglo segundo. En su exposición de la liturgia cristiana escribe que, al celebrar la Eucaristía, el superior, es decir, el sacerdote, debe elevar oraciones de acción de gracias «con toda la fuerza de que sea capaz». En el Cuerpo del Señor la comunidad entera se siente llamada a este cometido: atrévete a cuanto puedas. Todavía percibo la fragancia que despedían las alfombras llenas de flores y los frescos abedules. Los adornos en las casas, las banderas y los santos parecían sumarse a ella. Aún oigo la música rústica de los instrumentos de viento, que en este día se atrevían a más de lo que podían. Todavía escucho el estruendo de los morteros con el que los muchachos expresaban su alegría barroca de la vida y daban la bienvenida a Cristo en sus calles y pueblos como jefe de Estado, como *el*

único jefe, como el Señor del mundo. La presencia permanente de Cristo era festejada este día como visita de Estado que ni el pueblo más pequeño quería omitir. El Concilio de Trento estableció ya que el Cuerpo del Señor está presente también para despertar sentimientos de gratitud y evocar el recuerdo del Señor de todos. Así pues, nos encontramos, expresado en pocas palabras, con tres motivos. Por de pronto, el Cuerpo del Señor debe contrarrestar la falta de memoria del hombre. Además debe hacer de él un ser agradecido. Por último, tiene que ver con la comunidad, con la fuerza unificante que brota de la presencia del único Señor (...). Así pues, el Cuerpo del Señor es, en última instancia, adhesión a Dios y al amor, reconocimiento de que Dios es amor. Todo lo que se dice y se hace en el Cuerpo del Señor es en realidad una única variación de ese lema; de lo que es y hace el amor. En uno de sus cantos al Cuerpo de Cristo, Tomás de Aquino ha expresado esta idea con la siguiente fórmula: *nec sumptus consumitur,* el amor no se consume, sino que se regala y, al regalarlo, se recibe. Al brindarlo a los demás no se extingue, sino que se renueva. Con razón se halla el misterio de la conversión en el centro de este día, pues el Cuerpo del Señor es un acto de fe en el amor. El amor es conversión. El Cuerpo del Señor nos dice que existe el amor y, por existir él, existe la conversión: por existir el amor debemos tener esperanza. La esperanza nos da fuerza para vivir y arrostrar los peligros del mundo.

24.4.

La relación con Dios no requiere únicamente interioridad, sino también expresión exterior. La expresión no consiste sólo en hablar, cantar, guardar silencio, levantarse, sentarse o arrodillarse, sino también en caminar comunitaria y solemnemente con la comunidad de los creyentes y con la del Dios de la fe. En la liturgia cristiana se aprecian claramente dos secretas fuentes de la procesión del Cuerpo del Señor. En la liturgia de la Semana Santa, en la que la Iglesia celebra el drama de la última semana de Jesús, se ofrecen dos caminos procesionales de la historia sagrada: la procesión de las palmas y la retirada de Jesús al Monte de los Olivos tras instituir la Eucaristía, es decir, la entrada triunfal en la ciudad sagrada y la salida orante de ella hacia la oscuridad de la noche, la traición y la muerte. Ambas procesiones se corresponden: Jesús entra en la ciudad para purificar el templo. Esa purificación significa, empero, su destrucción simbólica, la cual conduce a Jesús a la muerte y se convierte en el secreto supuesto para que se dé a sí mismo en la institución de la Eucaristía y abra el nuevo templo de su amor. La autodonación en que consiste la Eucaristía es, por su parte, una anticipación de la muerte y un acto de fe en la resurrección. La salida de la ciudad hacia la noche de la pascua es, empero, la huida de la esfera cercada de lo sagrado hacia el dominio de la muerte. La liturgia ha celebrado solemnemente ambas procesiones desde los primeros tiempos. La del Jueves Santo es por su misma esencia escolta de la historia, acompañamiento al Señor que se entrega por nosotros. Sin embargo, en la

Semana Santa todo esto se puede dejar a un lado. El día del Cuerpo del Señor pone en el centro estos elementos parciales del misterio pascual y hace de ellos una fiesta grande y genuina. Lo que en el Domingo de Ramos, ensombrecido por la oscuridad de la cruz, conserva un carácter ambiguo, en el Cuerpo del Señor debe tener lugar pública y magnamente en la alegría de la resurrección.

25.4.

El concilio no ha instituido nada novedoso para el creyente, ni ha puesto algo nuevo en lugar de lo viejo. Se trata exclusivamente de hacer posible la misma fe bajo otras condiciones y de lograr que vuelva a estar viva. En ninguna otra parte fue tan intensa la preparación como en Alemania. Este país fue efectivamente el centro del movimiento litúrgico del que salieron los enunciados del concilio. Muchas cosas han ocurrido, no obstante, de un modo demasiado abrupto. A los ojos de la mayoría, la liturgia aparece como una tarea de configuración que compete a la respectiva comunidad, es decir, una empresa en la que los círculos pertinentes, por lo general con un celo tan admirable como errado, construyen de semana en semana «liturgias» propias. Esta ruptura de la conciencia litúrgica fundamental parece haber tenido consecuencias funestas. Los límites entre liturgia y banquete de estudiantes, o entre liturgia y vida social se han vuelto imperceptibles. Se ha llegado hasta el extremo, como muestran algunos ejemplos, de que algunos sacerdotes, al emplear las formas ciudadanas

de cortesía, opinan que sólo se debe tomar la comunión cuando es ofrecida a los demás; de no atreverse a decir «yo os bendigo», disolviendo así el fundamental frente a frente litúrgico. Los mismos insoportables saludos con todas sus banalidades, que algunas comunidades esperan ya de modo natural como cortesía indispensable, obedecen al mismo fenómeno. En una época en que todavía no ha aparecido el nuevo misal, aun cuando el viejo se ha tildado ya de «antiguo», se ha perdido la conciencia de que existe un «rito», es decir, una forma litúrgica dada de antemano, de que la liturgia como tal es ella misma precisamente por no ser algo de lo que los celebrantes puedan disponer a capricho.

26.4.

«En adelante serás pescador de hombres», dijo Jesús a Pedro el día en que fue elegido (Lc 5,10). De todas las interpretaciones de estas palabras con las que me he encontrado, la que más impresión me ha causado ha sido la de San Jerónimo. El santo dice aproximadamente lo siguiente: ser arrojado del agua significa para el pez perder su elemento vital. A partir de entonces no puede respirar y sucumbe. En el bautismo, al nacer como cristianos, a nosotros los hombres nos ocurre justamente lo contrario. Hasta ese momento estamos encerrados en el agua salada del mundo. No podemos ver la luz, la luz de Dios, ni percibir la extensión del mundo. Nuestra mirada está envuelta por la oscuridad del agua y nuestra vida se halla hundida en el mundo mortal del agua salada.

En cambio, cuando salimos del bautismo empezamos a ver la luz, a vivir verdaderamente. Creo que no es en absoluto difícil reconocer en nuestros días cuánta verdad encierran estas palabras. La vida de Dios y contra Dios, en principio aparentemente seductora y liberadora, sólo ocasiona en realidad una honda tristeza y una ira creciente. El hombre está furioso contra la sociedad, contra el mundo, contra sí mismo y contra los demás. Su vida le parece una construcción equivocada y el hombre un error de la evolución. Ha perdido su verdadero elemento vital. Todo le sabe a sal —a muerte y a amargura—. El hombre está llamado a respirar la infinitud del amor eterno. Si no puede hacerlo se halla como prisionero y sin luz. Sólo la fe nos conduce, como dicen los *Salmos,* a la extensión infinita.

27.4.

Un Jesús que esté de acuerdo con todos y con todo, un Jesús sin su cólera bendita, sin la firmeza de la verdad y del verdadero amor, no es el verdadero Jesús que nos presentan las *Escrituras,* sino una lamentable caricatura suya. Una concepción del Evangelio de la que se elimine la seriedad de la ira de Dios no tiene nada que ver con el Evangelio bíblico. El verdadero perdón es algo enteramente distinto del débil consentir. El perdón es exigente, obliga, con una demanda que compromete todo su ser, tanto a quien perdona como a quien recibe el perdón. Un Jesús que lo permite todo es un Jesús sin cruz, pues consintiéndolo todo no hace falta la fatiga de la cruz

para salvar al hombre. De hecho, la cruz es manifiestamente mal interpretada por la Teología cuando se le da un sentido distinto del que le corresponde y se la reduce a un mero y desagradable accidente o a un asunto puramente político. Como penitencia, como forma de perdón y de salvación, la cruz no encaja en un determinado esquema moderno de pensar. Sólo cuando se ve correctamente la conexión entre verdad y amor, se torna comprensible la verdadera profundidad teológica de la cruz. El perdón tiene que ver con la verdad. Por eso, requiere la cruz del Hijo y nuestra conversión. El perdón es la restitución de la verdad, renovación del ser y superación de la mentira que se esconde en el pecado. El pecado es por su propia esencia apartarse de la verdad del propio ser y, por lo mismo, alejarse de la verdad del creador, de Dios.

28.4.

Imitar a Jesucristo significa recorrer un camino orientado contra la fuerza natural de la gravedad, contra la fuerza de la gravedad del egoísmo, del afán de obtener lo puramente material y el deseo de conseguir el mayor placer, que se confunde con la felicidad. La imitación de Cristo es un camino por aguas agitadas y turbulentas. De ahí que sólo nos sea posible recorrerlo cuando estamos dentro del campo gravitatorio del amor de Jesucristo, dirigimos a Él nuestra mirada y somos sostenidos por la nueva fuerza gravitatoria de la gracia: ella nos allana el camino —que por nosotros mismos no podemos recorrer—

hacia la verdad y hacia Dios. Por todo ello, imitar a Cristo es más que mostrar adhesión a un determinado programa, más que simpatía y solidaridad con un hombre que se considera modelo. Nosotros no seguimos sólo a Jesús, a un hombre, sino también a Cristo, al Hijo del Dios vivo. Por eso recorremos un camino divino. ¿A dónde va Jesús? Jesús va a la resurrección, a la derecha del Padre. Cuando se habla de imitación de Cristo, se está aludiendo al camino en toda su extensión del que venimos hablando. Sólo así se realiza la entera vocación del hombre. Únicamente de ese modo llegamos realmente al fin, a la absoluta e indeleble felicidad. Ése es, por último, el único modo de entender por qué la cruz forma parte de la imitación de Cristo (Mc 8,34). De ningún otro modo se puede conquistar la resurrección y lograr la comunidad con Dios. Tenemos que seguir adelante con este camino, si queremos ser siervos y testigos de Cristo. Cada paso singular es distinto según que se admita el camino en su conjunto o separe de él solamente una especie de programa —humano por tanto— de partido. Sólo se puede llegar a Cristo, si se tiene el valor de caminar sobre el agua, de confiarse a su fuerza de gravedad y a la de la gracia.

29.4.

«Tú extenderás tus manos y otro te sujetará y te llevará adonde no quieres» (Ioh 21,16). Estas palabras son probablemente una alusión a la muerte en la cruz que padeció Pedro siguiendo a Cristo. Sus manos son extendidas y amarradas. Esta historia me trae

siempre a la memoria un pequeño rito que penetró profundamente en mi alma durante mi consagración como sacerdote. Después de la unción, eran atadas las manos, y con las manos unidas se cogía el cáliz. Las manos, y con ellas el propio ser, parecían encadenadas de algún modo al cáliz. Al tomarlo en mis manos me vino a la memoria la pregunta de Jesús a los hermanos Jacobo y Juan: «¿Podéis beber el cáliz que yo beberé?» (Mc 10,38). El cáliz eucarístico, centro de la vida sacerdotal, recuerda siempre estas palabras. Y después las manos unidas, ungidas con el óleo mesiánico del crisma. Las manos son expresión de nuestra propia disposición, de nuestro poder. Con ellas podemos asir, tomar posesión de algo, defendernos. Las manos atadas son expresión de falta de poder, de renuncia al poder. Están en sus manos, están puestas en el cáliz. Se podría decir que con ello se trasluce, sencillamente, que la Eucaristía es el centro de la vida sacerdotal. Pero la Eucaristía es más que ceremonia, más que liturgia. Es una forma de vida. Las manos están unidas: ya no me pertenecen. Yo le pertenezco a Él y, a través de Él, a los demás. Imitar a Cristo significa estar dispuesto a comprometerse definitivamente, del mismo modo que se ha comprometido Él con nosotros. Las manos unidas son, en verdad, las manos abiertas, extendidas, como dice el Evangelio. Imitar a Cristo es tener valor para el compromiso irrevocable, para darle una respuesta afirmativa sin reservas. Sólo con ella andamos el camino completo del que hablábamos antes. Sólo el camino completo es verdadero, pues ni la verdad ni el amor se pueden dividir.

30.4.

El Señor se brinda en persona como regalo. Por eso debemos corresponderle con una respuesta viva. Eso significa, ante todo, que la Eucaristía debe traspasar los límites de la Iglesia y estar presente en las múltiples formas de servicio al hombre y al mundo. Mas, al propio tiempo, significa que nuestra piedad y nuestra oración requieren determinada expresión corporal. Habida cuenta de que el Señor resucitado se nos da con su cuerpo, nosotros debemos responderle con cuerpo y alma. Todas las posibilidades *espirituales* de nuestro *cuerpo* forman parte necesariamente de la figura de la Eucaristía: cantar, hablar, guardar silencio, sentarse, ponerse de pie, arrodillarse. Hace tiempo acaso descuidáramos en exceso el cantar y el hablar y nos limitásemos a permanecer en silencio unos junto a los otros. Hoy día, en cambio, existe el peligro de que olvidemos el silencio. Sin embargo, todo ello conjuntamente —cantar, hablar, guardar silencio— constituye la respuesta en la que se abre al Señor la plenitud de nuestro cuerpo espiritual. Lo mismo se puede decir de las tres posturas corporales fundamentales: sentarse, ponerse de pie, arrodillarse. Como en el caso anterior, hace algún tiempo tal vez olvidáramos con demasiada frecuencia que estar de pie y sentarse son también expresiones de una escucha atenta. Por eso permanecíamos casi siempre de rodillas. Hoy nos hallamos al respecto frente al peligro contrario. Y, sin embargo, también aquí son necesarias las tres posturas. Es propio de la liturgia escuchar sentados —meditando sobre su sentido— y penetrar en la palabra de Dios. También forma parte

de ella ponerse de pie, como expresión de que está dispuesto, de igual modo que Israel comió de pie el Cordero Pascual para mostrar su disposición a partir bajo la dirección de la palabra de Dios. Por último, arrodillarse es también esencial como ademán corporal de adoración. En ella permanecemos erguidos, dispuestos, disponibles, y, al propio tiempo, nos inclinamos ante la grandeza del Dios vivo y de su nombre. «Para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos» (*Carta a los Filipenses* 2,10).

MAYO

1.5.

La introducción de la *Carta a los Efesios* permite percibir el entusiasmo de los conversos, para los cuales ser cristiano es un regalo inesperado, una riqueza y una bendición de Dios. Percibir esta circunstancia es saludable para vosotros, que vivimos nuestra condición cristiana casi exclusivamente con la frente arrugada y una cansada conciencia problemática, de suerte que llegamos a tener en cierto modo mala conciencia cuando nos sentimos alegres de ser cristianos (tememos, incluso, que un sentimiento así pueda ser triunfalismo). La alegría de esta lectura depende, en el fondo, de que el Apóstol se atreve sencillamente a penetrar en el núcleo de lo cristiano: el Dios uno y trino y su amor eterno (...). En el pensamiento de Dios estamos eternamente presentes, puesto que pertenecemos a su Hijo. Participamos, pues, de su eter-

nidad, de su preexistencia a todas las cosas de este mundo. En Él existimos en cierto modo desde siempre. Dios nos contempla en Cristo con los ojos de su Hijo. En una época de hastío del ser humano, en la que el hombre es considerado como un mono desnudo, como una rata particularmente pérfida y definido como el verdadero perturbador de la naturaleza —hasta el punto de que sigue creciendo el miedo ante el ser humano, el odio del hombre hacia el hombre— es preciso poder entender nuevamente el significado de una certeza semejante. Quien se sabe contemplado por los ojos del Hijo tiene un modo de pensar más fuerte que el miedo referido. Saber de dónde viene le proporciona la respuesta a la apremiante pregunta sobre el «para qué» y el «hacia dónde». La *Carta a los Efesios* lo describe mediante una serie de conceptos íntimamente conectados entre sí. En ella se habla de la unión del todo, del cielo y la tierra, es decir, de la superación de las oposiciones y la alienación, de la unidad indivisible en la que todo —y todos— se acopla. Eso es la salvación. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar? La *Carta* habla —tres veces en el estribillo final en el que se resume lo anterior— de que existimos «para dar alabanza a su gloria»: ése es el camino. Cuando el hombre se atreve a olvidarse de sí mismo y a dirigir su mirada al Salvador sucede algo realmente extraordinario: la herencia, la unidad, la salvación. ¿No es Francisco de Asís un claro ejemplo de la verdad de este enunciado aparentemente sencillo? Cuando se deja de alabar a Dios se arruina todo lo demás. Sólo si empezamos nuevamente a dirigir nuestra mirada hacia Él y dejamos de aferrarnos a nosotros mismos podrá deshacerse la opresión y despuntará la salvación.

2.5.

«¿Qué es el amor? ¿Qué relación guardan entre sí el amor «natural» y el «sobrenatural»? Es preciso rechazar, ante todo, una tendencia al respecto empeñada en separar el eros y el amor religioso como si fueran dos realidades completamente distintas. Esta idea deforma ambas formas de amor, pues el amor que quiere ser meramente «sobrenatural» se torna ineficaz, mientras que, por otro lado, la oclusión del amor en lo finito, su profanación y separación de la dinámica que lo ordena a lo eterno, falsifica incluso el amor terrenal, que por su propia esencia es sed de plenitud infinita (...). En nuestra lengua[9] la palabra «amor» está sujeta en nuestros días a una degradación y banalización que lentamente parece impedir el uso de la misma. Con todo, no podemos renunciar a las palabras originarias (Dios, amor, vida, verdad, etc.), ni debemos dejárnoslas arrebatar. Ahora bien, cuando tomamos la palabra en la grandeza de su significado originario, se vuelve muy difícil responder a la pregunta acerca de lo que exactamente designa: tan rico y diverso es el fenómeno al que apunta. Dejando de lado la multiplicidad de planos y aspectos que la caracterizan, podemos decir, no obstante, que la palabra «amor» expresa un acto de adhesión fundamental al otro, un sí rotundo a su destinatario. Es magnífico que existas, así ha definido certeramente Josef Pieper la esencia del amor. El amante descubre la verdad del ser en esta persona, es feliz con su

---

[9] En el original dice «en la lengua alemana» *(In der deutschen Sprache)*. *(N. del T.)*

existencia, le dice sí y la ratifica. Antes incluso de pensar en sí mismo, antes de todo deseo está el puro sentimiento de felicidad por la existencia del amado, el asentimiento a un tú. Después, en un segundo momento —no en sentido cronológico, sino ontológico— descubre el amante que de ese modo —por ser buena la existencia del tú— la suya propia se torna más bella, más espléndida, más feliz. Merced al sí que doy al otro, al tú, percibo mi propio yo de una forma nueva, hasta el punto de que ahora puedo, desde el tú, decir sí de un modo distinto a mi yo.

3.5.

La verdad no forma parte de las grandes consignas morales de nuestro tiempo. Como virtud no tiene una cotización muy alta (...). El drama social de nuestra época parece no dejar tiempo suficiente para la esforzada y penosa pregunta por la verdad. Crece, incluso, la sospecha de que esa pregunta sirve en realidad para eludir los deberes humanos urgentes, de que no es sino el juego elitista de unos pocos que pueden permitírselo (...). ¿Qué podemos decir, pues, de la verdad? ¿Dónde la encontramos propiamente? ¿Qué significa? Quisiera proponer una respuesta a estas preguntas sirviéndome de un pequeño episodio de la vida del Padre Rupert Mayer. Rupert Mayer conoció a Hitler ya en el año 1919 como orador en una discusión que tuvo lugar en una reunión comunista. En ese momento, en esa época temprana en que todavía nadie conocía al futuro dictador, podía estimarse que, a pesar de algunos aspectos desagradables, Hit-

ler podría llegar a ser un aliado en la lucha contra la tentación comunista. Él mismo había jugado esa carta. En 1923 envió al Padre Rupert Mayer un telegrama de felicitación con motivo de la fiesta conmemorativa de sus 25 años de sacerdote, pues para él hubiera sido importante y le hubiera servido de gran ayuda en su propósito de granjearse las simpatías de los vacilantes —especialmente entre los católicos— que un sacerdote patriota con tan grandes servicios prestados a la patria y tan grande autoridad en la ciudad estuviera de su lado. Sabemos cuán difícil fue para los intelectuales alemanes y extranjeros —escritores, investigadores, políticos o teólogos— descubrir las intenciones y percibir lo que verdaderamente estaba en juego. Nosotros no queremos tampoco juzgar ahora a la ligera sobre ello. El Padre Rupert Mayer, que no era un intelectual, sino un sencillo sacerdote dedicado al cuidado de las almas, comprendió inmediatamente la máscara del anticristo, especialmente en algo que nosotros seguramente hubiéramos pasado por alto. Su primera observación fue la siguiente: Hitler fanfarronea constantemente y no retrocede ni siquiera ante la mentira. Quien no respeta la verdad no puede hacer el bien. Donde no se respeta la verdad no puede crecer la libertad, la justicia y el amor. La verdad, sobre todo la sencilla, humilde y paciente verdad de la vida diaria, es el fundamento de las demás virtudes. Ahora no se trata en modo alguno de la grandiosa verdad sobre Dios, el mundo y el hombre, sino de la pequeña verdad de todos los días, si bien ambas se hallan inseparablemente unidas entre sí. Por lo demás, quien está dispuesto a pisotear irreflexivamente la pequeña verdad no puede salir como fiador de la grande. Volvamos ahora al presente.

¿Cuál es nuestra actitud al respecto? ¿Cómo nos comportamos verdaderamente, día tras día, cada uno de nosotros? ¿Digo siempre la verdad? ¿Tengo el valor de defenderla también cuando es incómoda, cuando turba mi tranquilidad y me acarrea alguna contrariedad? Estas preguntas atestiguan que con frecuencia nos avergonzamos de la verdad. La verdad es desagradable y puede acarrear una gran cantidad de inconvenientes, pues con mucha frecuencia se opone a la utilidad. Por eso se la pisotea a veces tan fácilmente: es muy poco lo que ello significa —eso al menos nos parece— y mucho lo que ganamos. Mas si obramos y hablamos así, ¿quién podrá confiar en los demás? Cuando la verdad no está presente, se desintegra el suelo social sobre el que nos apoyamos. De ahí que esta virtud aparentemente tan inútil sea en realidad la virtud fundamental de toda vida social.

4.5.

Lo característico de la Iglesia no es que en ella haya hombres simpáticos —algo, por lo demás, verdaderamente deseable y que ocurre con frecuencia—, sino su *exusia:* el poder que le ha sido otorgado para pronunciar palabras de salvación y realizar acciones de salvación que el hombre necesita y no puede procurárselas por sí mismo. Nadie se puede apropiar del «yo» de Cristo o del «yo» de Dios. Con ese «yo» habla, no obstante, el sacerdote cuando dice «éste es mi cuerpo» o cuando afirma «yo te perdono tus pecados». En realidad no los perdona el sacerdote —eso tendría poco valor—, sino Dios, lo cual supone

efectivamente un cambio radical. Con todo, ¡qué tremendo acontecimiento encierra el poder de un hombre de pronunciar el «yo» de Dios! Sólo es capaz de hacerlo en virtud de la potestad otorgada por el Señor a su Iglesia. Sin ella el sacerdote es exclusivamente un asistente social. Cumplir esa función es encomiable, pero en la Iglesia buscamos una esperanza más alta que viene de un poder más grande. Si se dejan de pronunciar estas palabras de potestad y se vuelve opaco su fundamento, el calor humano de la pequeña comunidad proporciona una ayuda menguada. Si se pierde lo esencial, el propio grupo no tardará en percibirlo. El pequeño grupo no debe ahorrarse el dolor de la conversión. Convertirse exige algo que solos no podemos realizar. Con todo, es el único modo de introducirnos en el espacio del poder de Dios, nuestra verdadera esperanza. La potestad de la Iglesia es la trasparencia del poder de Dios: de ese modo es nuestra esperanza. Por eso, la íntima unión, realizada en un acto de profunda obediencia, con el poder de la Iglesia es la decisión fundamental de la existencia sacerdotal. Una comunidad que no se quiere a sí misma no puede durar mucho tiempo. Por su parte, un sacerdote que se vuelve contra el cometido fundamental de su misión no puede servir a los demás ni colmar su propia vida. Son diversas las razones de que la realidad de la Iglesia, que en los años veinte parecía despertar tan prometedoramente en las almas, aparezca hoy como una institución extraña y alienante. Ahora bien, una de las más determinantes se pone de manifiesto, ante todo, cuando el sacerdote, que debe personificar la institución y representarla en su persona, se torna muro en lugar de ventana, se coloca enfrente en lugar de acercarse a

ella confiadamente en el sufrimiento y la lucha de su propia fe. Los casos de oposición extrema son, gracias a Dios, infrecuentes. La Iglesia está viva, ante todo, porque hoy día —precisamente hoy día— hay también muchos buenos sacerdotes que la personifican como lugar de esperanza. Mas también existen las tentaciones, por eso cada uno de nosotros debe luchar nuevamente con una actitud de vigilia y disposiciones interiores para no dejarse arrastrar hacia la dirección falsa.

5.5.

La Ascensión de Nuestro Señor imprime en nosotros el recuerdo de la grandeza. Nos inmuniza contra el falso moralismo de desacreditar al hombre, nos enseña veneración y nos devuelve la alegría de ser hombres. Cuando se considera todo esto, se derrumba por sí misma la afirmación de que la Ascensión de Nuestro Señor es la canonización de una imagen del mundo pasada de moda. Se trata de las dimensiones del ser humano, no de las plantas del universo, dè Dios y del hombre, de la verdadera altura del ser humano, no del emplazamiento de las estrellas. Esta idea no nos debe llevar a pensar el cristianismo como religión completamente desmundanizada, ni a convertir la fe exclusivamente en un problema de convicción. Existe una concreta y conveniente relación entre la fe y la totalidad del mundo creado, para lo cual, por lo demás, la vieja imagen del mundo puede llegar a ser también una orientación. Esta comprensión no es en absoluto fácil de explicar, habida cuenta de que

nuestra capacidad de representación ha sido alterada por la utilización técnica del mundo. Tal vez pueda servir de ayuda recordar el tipo clásico de los iconos de la Ascensión del Señor característico de la Iglesia oriental. El que el Monte de los Olivos fuera el escenario de ese suceso se indica en ellos mediante unas ramas de olivo que descuellan entre la silueta que separa el cielo y la tierra. Con ello se alude, ante todo, al recuerdo de la noche de Getsemaní: el lugar del miedo se torna lugar de seguridad. La restauración del hombre se consuma precisamente en el lugar en que fue representado interiormente el drama de la muerte y de su humillación. Ahí precisamente comienza su verdadero ascenso.

6.5.

Gracias a la tradición figurativa de occidente conocemos aquellas imágenes soberbias y candorosas en las que, por encima de las cabezas de los discípulos, se veían tan sólo los pies de Jesús sobresaliendo de las nubes. Las nubes, por su parte, eran un círculo oscuro por fuera y una luz flameante por dentro. La ingenuidad aparente de esta representación permite intuir, a mi juicio, algo hondo. Todo lo que vemos de Jesús en el tiempo histórico son sus pies y las nubes. Ocupémonos de los pies. ¿Qué significado tienen? Ante todo, nos sentimos impulsados a evocar una singular proposición del relato de la resurrección del Evangelio de San Mateo, en el que se dice que las mujeres sujetaron los pies del Señor resucitado y lo adoraron. Como resucitado, el Señor se eleva sobre

la extensión terrenal, sólo podemos tocar sus pies, y los tocamos al adorarlo. Orando, se podría pensar al respecto, seguimos sus huellas y nos acercamos a sus pasos. Rezando nos aproximamos a Él, lo tocamos, si bien en este mundo sólo podemos hacerlo desde abajo, digámoslo así, a distancia, siguiendo las huellas de sus pasos en la tierra. Mas también se torna evidente que no podemos encontrar las huellas de Cristo mientras miremos hacia abajo exclusivamente, midiendo únicamente las pisadas y queriendo aprehender la fe en lo palpable. El Señor es movimiento hacia arriba. Sólo moviéndonos, alzando la mirada y ascendiendo podremos conocerlo. Si leemos a los Padres de la Iglesia, comprobaremos la necesidad de añadir algo importante a todo lo anterior: la auténtica ascensión del ser humano tiene lugar precisamente cuando, entregándose humildemente a los demás, aprende a humillarse, a inclinarse a los pies, como hizo Jesús en el lavatorio. La humildad capaz de inclinarse es precisamente la que lleva al hombre hacia arriba.

7.5.

Cuando Jesús se acerca brota la alegría. Lucas, el Evangelista, que tan cuidadosamente ha compuesto su Evangelio y los *Hechos de los Apóstoles,* no pierde de vista esta idea. La última proposición del Evangelio nos dice, en efecto, que cuando los discípulos vieron ascender al Señor se alejaron con el corazón lleno de alegría (Lc 24,52). Los *Hechos de los Apóstoles* retoman el asunto: los apóstoles celebraban reu-

nidos la Cena del Señor llenos de júbilo y rebosantes de felicidad (*Hechos de los Apóstoles* 2,46). Cuando vieron ascender al Señor, se alejaron con el corazón henchido de júbilo. Humanamente hubiéramos esperado que lo hubieran hecho llenos de confusión. Sin embargo, no es ése el caso. Quien no ha visto al Señor sólo por fuera, quien ha permitido que le toque el corazón, ha aceptado al crucificado y conocido, precisamente por aceptarlo, la gracia de la resurrección, debe estar rebosante de alegría. Al aceptar la cruz se vuelve a hacer patente la resurrección, y el mundo y el corazón se llenan de alegría. Al oír todo esto notamos cuán alejados estamos todavía del Señor, del momento en que Lucas termina su Evangelio. Pidamos al Señor que nos toque y nos regale su proximidad. Roguémosle que se hagan verdad entre nosotros estas palabras: te inundará una gran alegría y muchos se sentirán henchidos de gozo.

8.5.

El «Espíritu Santo» procura entendimiento, pues es el amor que procede de la cruz, de la autorrenuncia de Jesucristo. En este momento no es preciso reflexionar detenidamente sobre las relaciones dogmáticas que abre la anterior afirmación. Para nuestro propósito puede bastar con recordar la fórmula con que San Agustín trató de resumir la esencia del relato de Pentecostés: la historia universal —dice el filósofo— es una lucha de dos distintos amores, el amor a sí mismo hasta el extremo de odiar a Dios y el amor a Dios hasta el punto de renunciar a sí mismo. El

segundo es la salvación del mundo y de sí propio. A mi juicio, el día de Pentecostés sería una fecha preñada de sentido si, por encima del consumo irreflexivo del tiempo libre, nos pusiera frente a nuestra responsabilidad; si más allá del entendimiento, del saber planificable y acumulable, nos llevara de nuevo a descubrir el «espíritu», la responsabilidad frente a la verdad, frente a los valores de la conciencia y del amor. Incluso si al principio no fuéramos capaces de encontrar, más allá de todo ello, lo cristiano en sentido estricto, tocaríamos de algún modo el borde de Cristo y de su Espíritu. A la larga, ni la «verdad» ni el «amor» pueden existir atópicamente en el espacio vacío. Habida cuenta de que son la medida permanente y la esperanza del hombre, no son una parte de la historia mudable, sino el punto de referencia del movimiento histórico. Ni la verdad ni el amor son nociones lejanas, sino ideas que tienen un rostro, nos llaman, son «amor» en sí mismas, es decir, son persona. Por todo ello, el Espíritu Santo es verdaderamente «espíritu» en la plenitud de significado que sólo esta palabra puede indicar. El cambio profundo experimentado por el mundo tal vez aconseje acercarnos a Él de un modo completamente nuevo. A muchos les parecerá imposible seguramente recorrer el camino hasta el final, hasta la «sobria embriaguez» de la fe de Pentecostés. Con todo, la apremiante pregunta de Pentecostés, que sacude el espantoso «sueño de las conciencias» de que habla Pierre Henri Simon, debería y tendría que interesarnos a todos: el viento tempestuoso de Pentecostés nos arrastra también hoy —especialmente hoy— a todos.

9.5.

En el relato de la ascensión del Señor, el evangelista San Lucas ha intercalado una observación que me produce asombro cuantas veces he intentado aclararla teológicamente. Lucas dice en su Evangelio que los discípulos estaban henchidos de alegría exultante cuando regresaban a Jerusalén del Monte de los Olivos. Esta actitud no concuerda en modo alguno con nuestra normal psicología: la Ascensión del Señor fue la última aparición del resucitado; los discípulos sabían que ya no volverían a verlo más en este mundo. Esta despedida no se puede comparar, ciertamente, con la del Viernes Santo, pues en aquella ocasión Jesús había fracasado de modo ostensible y todas las esperanzas previas debían parecer ahora un error inmenso. Frente a la del Viernes Santo, la despedida ocurrida a los cuarenta días tras la resurrección tiene en sí algo triunfal y lleno de confianza. En esta ocasión Jesús no va hacia la muerte, sino hacia la vida, sino que Dios le ha hecho justicia. Existe sin lugar a dudas, pues, una razón para la alegría. Mas la alegría del entendimiento y la voluntad no significa que el sentimiento deba tomar parte incondicionalmente en ella. Aun comprendiendo la victoria de Jesús, se puede sufrir por la pérdida de su proximidad humana. Esa pérdida, no obstante, sirve magníficamente como expresión de la desbordante alegría de quienes regresan a casa. No podremos explicarnos nunca del todo el significado de esa expresión. De igual modo, somos incapaces de entender la alegría de los mártires: el canto de un Maximilian Kolbe en el búnquer del hambre, la alegre glorificación a Dios que Poli-

carpo dirigía al Creador desde la hoguera, y así sucesivamente. A partir de experiencias semejantes podemos vislumbrar, pues, cómo la alegría del triunfo de Cristo no llega sólo al entendimiento, sino que puede comunicarse también al corazón, haciéndose así alegría verdadera. Sólo si despunta en nosotros algún destello de ella, habremos entendido la Festividad de la Ascensión del Señor. Con ella llega al corazón del hombre la salvación definitiva, con la cual el conocimiento se torna alegría.

10.5.

Con palabras henchidas de una fuerza sublime, San Agustín compara el milagro lingüístico del día de Pentecostés con la Torre de Babel. El Obispo de Hipona ve en ello una representación de lo que en adelante ocurrirá en la Iglesia. La Esposa de Cristo se extenderá por todos los países y lenguas. Dicho de otro modo: la comunidad del amor al Señor abarca a quienes se encuentran lingüísticamente separados. En el Cuerpo de Cristo el milagro de Pentecostés es una presencia permanente, pues el Señor habla todas las lenguas: «¿Por qué no quieres hablar en todas las lenguas? Allí resonaban todas las del orbe. ¿Por qué no puede ahora hablar todas las lenguas aquel al que se le otorga el Espíritu Santo? La capacidad de hablar todas las lenguas fue en aquel momento el signo del otorgamiento del Espíritu Santo a los hombres. ¿Qué dirás a ello, hereje? ¿Acaso que no es otorgado el Espíritu Santo? Si lo es, ¿por qué no hablan ahora todas las lenguas aquellos a quienes les es otorgado?

¿Por qué no se manifiesta ahora en todas las lenguas? Lo hace ciertamente: también hoy se manifiesta en todas las lenguas. La Iglesia no estaba entonces extendida por todo el orbe, por eso los seguidores de Cristo no pudieron hablar a todos los pueblos. Entonces se cumplió en uno algo que era válido para todos. Ahora, el Cuerpo de Cristo habla ya todas las lenguas. Y las que no habla todavía las hablará en el futuro. La Iglesia debe crecer, pues, para expresarse en todas las lenguas. Me atrevo a decir que hablo todas las lenguas. Estoy en el Centro de Cristo; en la Iglesia de Cristo estoy; si el Cuerpo de Cristo habla ya todas las lenguas, también yo estoy en todas ellas: a mí me pertenece el griego, el sirio, el hebreo, lo que es de todos los pueblos, pues estoy en la unidad de todos ellos.» «La Iglesia reúne ahora lo que dispersó la torre de Babel. De una lengua resultaron muchas; no te asombres; eso es obra de la *hybris*. De muchas lenguas resulta una; no te asombres; eso es obra del amor.» Para San Agustín ser cristiano significa esencialmente formar una unidad de la dispersión, salir de la Torre de Babel, entrar en el aposento de Pentecostés, constituir un único pueblo nuevo a partir de los diversos pueblos de la humanidad.

11.5.

El cristianismo del espíritu es un cristianismo de la palabra viva. El espíritu vive en la palabra, no fuera de ella. La palabra es la morada del espíritu, Jesús es la fuente del espíritu. Cuanto más entremos en Cristo, tanto más realmente nos introduciremos en el

espíritu y más profundamente penetrará el espíritu en nosotros. El espíritu no se hace visible alejándose del Hijo, sino adentrándose en Él. En su narración acerca de la primera aparición del resucitado entre los once, San Juan lo ha expresado con una imagen elocuente: «el espíritu es el aliento del Hijo. Para recibirlo es preciso acercarse al Hijo y aproximarse a su aliento, es decir, dejarse reanimar por Jesús» (Ioh 20, 19-23). San Ireneo ha formulado certeramente la lógica trinitaria de la historia. A su juicio, la lógica histórica no consiste en un progreso del Padre al Hijo y, por último, en un ascenso a la liberación, al Espíritu. La dirección de las Personas sigue dentro de la historia el sentido opuesto: al principio está el Espíritu, como instrucción y dirección del hombre apenas imperceptible; Él conduce al Hijo y, a través del Hijo, al Padre. Lo que los Padres intentaron decir sobre la esencia del Espíritu Santo está en consonancia con esas ideas: el nombre de la tercera persona divina —a diferencia del de las otras dos, «Padre» e «Hijo»— no es expresión de algo específico, sino que nombra precisamente lo común de Dios. En ello se deja ver, empero, lo «característico» de la tercera persona. La tercera persona es lo común, la unidad —una unidad que es persona— del Padre y el Hijo. El Padre y el Hijo son uno saliendo por sobre sí. En la tercera, en la fecundidad del don son una.

12.5.

El Espíritu Santo ha sido representado bajo dos imágenes, la del huracán y la del fuego. Ahora bien,

en la imagen del huracán se esconde una segunda idea, a saber, la de que el huracán es también la expresión de uno de los cuatro elementos de la vida: el elemento del aire. Lo que este enigmático elemento del aire significa para la vida biológica, eso mismo es el Espíritu, el Espíritu Santo para cada espíritu. Cuando es respirado, el ser humano, la humanidad puede existir, Dios puede vivir realmente. Hoy día leemos en los periódicos abundantes noticias sobre la contaminación del aire producida por nuestra civilización. Y en las zonas de aglomeración podemos apreciar directamente, sin necesidad de leerlo, que con el elemento de la vida aire inspiramos también los venenos que la destruyen. Por lo demás, no hablemos de la contaminación espiritual del medio ambiente que destruye la atmósfera en que puede vivir el espíritu. En ese sentido, la intoxicación del corazón y del espíritu que tiene lugar a través de semejante contaminación moral del medio ambiente es bastante más alarmante que las enfermedades originadas por la contaminación física del aire. El que se haya adquirido la costumbre de respetar la dignidad del hombre, el que podamos ampararnos en tan bella ideología no cambia el hecho de que con ello se ha emponzoñado el aire espiritual que debemos respirar. Cuando la dignidad no es protegida desde dentro, hasta las prohibiciones carecen de sentido. Mas, como cristianos hemos de asumir más decididamente como cometido propio el de esforzarnos por respirar el aire puro del Espíritu Santo, oponernos a la contaminación espiritual del medio ambiente y construir en la comunidad de la fe oasis para que el corazón y el alma puedan respirar y tomar aliento.

13.5.

Algunas de las palabras de San Crisóstomo se hallan estrechamente relacionadas con el relato de los *Hechos de los Apóstoles,* sobre todo con el pasaje en que Pablo y Bernabé curan a un paralítico en Listra. La entusiasmada multitud vio en tan singulares hombres, que disponían de un poder semejante, una visita de los dioses Zeus y Hermes. Por eso llamaron a los sacerdotes y quisieron ofrecerles un animal en sacrificio. Pablo y Bernabé se espantan y gritan a la multitud: «Nosotros somos hombres iguales a vosotros y hemos venido para traeros el Evangelio» (*Hechos de los Apóstoles* 14,8-18). San Crisóstomo observa al respecto: eran ciertamente hombres como los demás, mas también diferentes de ellos, pues a la naturaleza humana se le había unido una lengua de fuego. Eso es lo que distingue al cristiano, que a su existencia humana se le agrega una lengua de fuego. Así nace la Iglesia. A cada uno le es dada de modo enteramente personal, cada hombre es cristiano como persona concreta, de un modo singular e irrepetible. De cualquier modo quien tropieza con el cristiano medio de nuestros días debe hacerse esta pregunta: ¿dónde ha ido a parar la lengua de fuego? Con harta frecuencia lo que sale de las lenguas cristianas es, por desgracia, cualquier cosa menos fuego. Sabe más bien a agua reposada ligeramente tibia, ni caliente ni fría. No queremos quemar a los demás ni a nosotros mismos. Mas, de ese modo, nos mantenemos alejados del Espíritu Santo y reducimos la fe cristiana a una cosmovisión hecha a la medida, que a ser posible no quiere perturbar nuestras comodidades

y se reserva la energía de la protesta para el momento en que apenas pueda perturbar ya las costumbres de nuestra vida. Donde se rehúye el fuego abrasador del espíritu santo, el cristianismo deviene —sólo a primera vista desde luego— algo cómodo. La comodidad de uno es la incomodidad de todos. Cuando dejamos de exponernos al fuego de Dios, las fricciones entre unos y otros se hacen insoportables, y la Iglesia, como dice San Basilio, es desgarrada por el griterío de las facciones. Sólo si no tememos las lenguas de fuego ni el huracán que traen consigo, podrá ser la Iglesia icono del Espíritu Santo. Únicamente entonces podrá abrir el mundo a la luz de Dios. La Iglesia comenzó cuando los discípulos, de común acuerdo, se reunieron en una habitación para orar y celebrar la cena del Señor. Así ocurre siempre cada nuevo comienzo suyo. Queremos llamarla siempre reunidos en oración en torno al Espíritu Santo.

14.5.

La excelsitud del Espíritu Santo no es una grandeza aislada ni aislable. Su ser consiste en remitirnos a la unidad del Dios uno y trino. En la historia de la salvación, que recorremos de Navidad a Pascua, el Padre y el Hijo aparecen desempeñando funciones opuestas: el Padre enviando al Hijo y el Hijo obedeciendo al Padre. Por su parte, el Espíritu no representa una nueva función junto o entre el Padre y el Hijo. El Espíritu nos conduce a la unidad de Dios. Mirar al Espíritu Santo significa superar la mera oposición y reconocer el círculo del amor eterno, que es suprema unidad. Para hablar del Espíritu es preciso

hacerlo de la Santísima Trinidad. Aun cuando la doctrina del Espíritu Santo entraña en cierto sentido una corrección de un unilateral cristocentrismo, la enmienda en cuestión consiste en que el Espíritu nos enseña a ver enteramente a Cristo en el misterio de la Santísima Trinidad: como nuestro camino hacia el Padre en el permanente diálogo del amor con Él. El Espíritu Santo remite a la Trinidad y, al hacerlo así, también a nosotros, pues el Dios trinitario es el arquetipo de la nueva humanidad unida, el arquetipo de la Iglesia, cuya palabra fundacional es el siguiente mandamiento de Jesús: «para que sean uno con nosotros como nosotros somos uno» (Ioh 17,11; 21,22). La Trinidad es medida y fundamento de la Iglesia. Ésta debe proponerse como fin las palabras del día de la creación «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». En ella, la humanidad, que desunida deviene contrafigura de Dios, se torna de nuevo el Adán único, cuya imagen —como dicen los Padres— fue destruida por el pecado y sus trozos se hallan esparcidos por el suelo. La dimensión divina del hombre debe manifestarse de nuevo en ella: unidad «como nosotros somos uno».

15.5.

¿Existe realmente el "amor a sí mismo"? ¿Es un concepto razonable? En caso de serlo, ¿cómo debemos concebirlo? Si nos dirigimos con estas palabras a la *Biblia* descubrimos de entrada posiciones aparentemente contradictorias. Existen en ella, en primer lugar, palabras como éstas: «pues el que quiera salvar

su vida (su alma) la perderá; pero el que pierda su vida (su alma) por mí y por el Evangelio, la salvará» (Mc 8,35)[10]. Por otro lado, se prescribe el deber de amar al prójimo «como a ti mismo». Ese mandamiento significa que el amor a sí mismo, la afirmación del propio ser, proporciona la figura y la medida del amor al prójimo. Según eso, amarse a sí mismo es algo natural y necesario. Sin él, el amor al prójimo perdería su fundamento. ¿Cómo se puede descubrir, no obstante, la interna unidad de los dos textos señalados? (...). El hombre —cada hombre— está llamado a la salvación, es querido y amado por Dios y su deber supremo es corresponder a ese amor. No debe odiar lo que Dios ama ni destruir lo que está ordenado a la eternidad. Ser llamado al amor de Dios es ser convocado a la felicidad. Ser feliz no es sólo un «deber» humano natural, sino también sobrenatural. Cuando Jesús habla de negarse a sí mismo, de perder la propia vida, muestra el camino de la auténtica autoafirmación («amor a sí mismo»), que exige siempre abrirse, rebasarse a sí mismo. Ahora bien, la necesidad de salir de sí, de alejarse de sí propio, no excluye la auténtica autoafirmación, sino todo lo contrario: es el modo de encontrarse y «amarse» a sí mismo.

16.5.

Dios es uno y trino. La fe cristiana añade: Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Un tímido silencio en-

[10] La expresión «su alma» *(seine Seele)* es añadida con intención aclaratoria por el autor, pero no aparece en el texto del Evangelio de San Lucas. *(N. del T.)*

vuelve en la cristiandad desde hace tiempo este punto central de su fe. ¿No ha ido la Iglesia demasiado lejos al respecto? ¿No deberíamos renunciar a penetrar en algo tan grande e impenetrable? ¿Puede significar esa idea algo para nosotros? La verdad es que esa proposición es y subsiste como expresión de la alteridad de Dios, que es infinitamente más grande que nosotros y supera nuestro pensamiento y nuestro ser. Dios es. Esta proposición significa que por encima de nuestros fines e intereses todos existe la grandeza de la verdad y la justicia, el valor de cosas a las que se priva de él en la tierra, la verdadera adoración —la adoración a Dios—, que protege al hombre de la dictadura de los fines y de la de los ídolos. Dios es. Ello significa, junto a todo lo anterior, que todos somos criaturas suyas. Exclusivamente criaturas, pero, como tales, con un origen divino. Somos criaturas queridas por Él y destinadas a la eternidad: también el vecino, la persona acaso poco simpática que vive junto a mí. El hombre no procede del azar, ni de la mera lucha por la existencia, que da el triunfo al más apto, al que puede imponerse, sino del amor creador de Dios. Dios es. Esa afirmación quiere decir que Dios puede obrar —y obra— de un modo absolutamente real ahora, en este mundo y en nuestra vida. ¿Confiamos en Él? ¿Lo consideramos como realidad en el cálculo de nuestra existencia, de nuestra vida cotidiana? ¿Hemos entendido el significado de la primera tabla de los diez mandamientos —la verdadera exigencia fundamental de la vida humana—, hemos comprendido adecuadamente los tres primeros ruegos del Padrenuestro, que recogen la primera tabla y quieren convertirlos en la dirección fundamental de nuestro espíritu y de nuestra vida?

17.5.

¿Cuántas veces hemos hecho espontáneamente el signo de la cruz e invocado con él a la Santísima Trinidad? De acuerdo con su sentido originario, el signo de la cruz significa siempre renovación del bautismo, aceptar las palabras con las que fuimos hechos cristianos y apropiarnos en nuestra vida personal de lo que en el bautismo nos fue otorgado sin nuestra intervención y nuestro pensamiento. En el bautismo el sacerdote derramó agua sobre nuestras cabezas mientras pronunciaba estas palabras: «yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». La Iglesia convierte al hombre en cristiano nombrando la Santísima Trinidad. De ese modo expresa, ya desde sus orígenes, lo realmente determinante del ser cristiano: la fe en la Santísima Trinidad. Ello nos decepciona: ¡está tan alejada de nuestra vida, es tan inútil e incomprensible! Esperamos algo atrayente, conmovedor, algo cuya importancia para el hombre y su vida se imponga directamente. Mas, con todo, lo verdaderamente importante es, en realidad, lo que aquí se ha dicho: en el cristianismo no se trata, en primer lugar, de la Iglesia o del hombre, sino de Dios. Su verdadera orientación no son nuestras esperanzas, temores y deseos, sino Dios, su grandeza y poder. La primera proposición de la fe cristiana, la orientación fundamental de la conversión cristiana dice así: Dios es. Así pues, debemos aprender el ser cristiano desde Dios, como fe en que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Mas si Dios es en sí, debe ser yo y tú y debe ser uno: debe ser uno y trino.

18.5.

Cuando vamos en peregrinación, caminamos unos con otros, hacemos el camino juntos. En ciertas ocasiones es importante no trabajar simplemente unos al lado de los otros, ni hacer por separado el trabajo de cada cual, sino ponerse todos juntos en camino y ver en ello lo más profundo de nuestra vida, nuestra condición de peregrinos —que sólo con los demás podemos realizar— en el tiempo de tránsito previo a nuestro destino final. Caminamos unos con otros, hacemos el camino juntos. Más aún, queremos ver el cielo, buscamos algo más grande, pues el alma del hombre tiene sed de Dios, del Dios vivo. Los lugares de peregrinación en nuestro país han dibujado una especie de geografía de la fe. En ellos se hace patente —prácticamente se puede tocar— cómo se encontraron nuestros antepasados con el Dios vivo. Asimismo se percibe con claridad en esos lugares que el Señor no se retiró después de la creación o tras el paso de Jesucristo por la tierra, sino que siguió estando presente y obrando en ellos, a fin de que nuestros antepasados pudieran sentirlo, percibirlo y verlo en los signos que Él ha hecho. Sí, Dios está presente, sigue estándolo en nuestros días. De este encuentro íntimo con el Señor han surgido después las Iglesias y las imágenes de la peregrinación. En ellas podemos participar de algún modo de su visión, de la visión que la fe les ha concedido. Y así, a través de las imágenes que nos han dejado podemos ver la realidad, contemplar a la madre de Dios y, en ella, en el espejo de la misericordia de Dios, penetrar en el Dios vivo, para aprender de Él quiénes somos y cómo hay que ser

para que culmine nuestra condición humana. A diferencia de lo que ocurrió en el siglo pasado, apenas existe hoy día en nuestro país un ateísmo militante que ataque abiertamente la fe en Dios. Ya no merece la pena, podríamos decir, pues Dios parece desaparecer silenciosamente de Europa.

19.5.

Lo que nos inquieta de la fe cristiana es el peso de las innumerables afirmaciones reunidas en el curso de la historia que ahora dirigen exigentemente al hombre las diferentes confesiones. En ello reside la dificultad, como puede verse en el eco extraordinario que despierta la evidencia de la multiplicidad de afirmaciones en un autor determinado. Ello parece disolver la unidad de una constatación afirmativa de la fe. Cuando se oye que este o aquel libro, esta o aquella conferencia han tenido un efecto liberador, se pone de manifiesto que los hombres sienten hoy día la forma de la fe como carga, mas, al propio tiempo, que están animados por el deseo de ser creyentes, de lo contrario podrían abandonarlo todo sin dificultad y sin molestias. No sería cuestionada una liberación a través de los teólogos que proporcionara la conciencia de permanecer a pesar de todo en la estructura de la fe. Por paradójico que pueda sonar hoy día existe un ansia de fe. El mundo de la planificación y de la investigación, del cálculo exacto y del experimento no es suficiente.

20.5.

El anhelo del hombre por extenderse hasta Dios, su escudriñador caminar hasta el fundamento creador de todas las cosas, es algo enteramente distinto del pensar «precrítico» o acrítico. En cambio, el rechazo de la pregunta acerca de Dios, la renuncia a esta suprema apertura del hombre, es un acto de reclusión, un olvido de la llamada interior de nuestro ser. Josef Pieper ha citado al respecto unas palabras de Hesiodo, formuladas por el cardenal Newmann, en las que se expresa este hecho con elegancia y precisión inimitables: «ser sabio con la cabeza de algún otro es ciertamente menos importante, ciertamente, que saber por sí mismo; con todo, tiene infinitamente más peso que la arrogancia estéril de quien no logra la independencia del que sabe y, a la vez, desprecia la dependencia del que cree». En la misma dirección apunta una asociación de ideas del propio Newmann acerca de la relación fundamental del hombre con la verdad. Con demasiada frecuencia, como si su posición fuera la de árbitros, no la de menesterosos, los hombres se sienten inclinados —así concluye el gran filósofo de la religión— a esperar tranquilamente a ver si se alcanzan demostraciones de que la revelación está bien fundada. «Han resuelto examinar al Todopoderoso de un modo apasionado y sobrio, con toda despreocupación y con la cabeza serena.» Sin embargo, el hombre que se hace a sí mismo señor de la verdad se engaña. La verdad se sustrae al déspota, y se abre únicamente a quien se aproxima a ella en actitud de profundo respeto, de humildad reverente.

21.5.

Una entrega de la Iglesia al mundo que supusiera alejarla de la cruz no conduciría a su renovación, sino a su fin. El sentido de la consagración al mundo por parte de la Iglesia no puede consistir en negar el escándalo de la cruz, sino en hacerla asequible en su completa desnudez, suprimiendo todos los escándalos secundarios intercalados que con frecuencia ocultan, por desgracia, la locura del amor de Dios con la locura del amor propio, dando lugar de ese modo a un falso escándalo que se escuda sin motivo para ello tras el del Maestro. Dicho de otro modo: la fe cristiana es un escándalo para el hombre de todas las épocas, cuya esencia consiste en que el Dios eterno intercede en favor de nosotros los seres humanos y nos conoce, en que lo incomprensible se torna inteligible en el hombre Jesús, en que el inmortal ha padecido en la cruz y a nosotros, mortales, nos ha prometido la resurrección y la vida eterna. Creer en ello es una exigencia emocionante para el hombre. El Concilio no ha podido ni ha querido eliminar el escándalo cristiano. Todo lo contrario, ha intentado hacerlo asequible y manifestarlo de un modo más claro, esforzándose en suprimir los escándalos secundarios (éste es el verdadero sentido del *aggiornamento,* de la actualización de lo cristiano). Sí al escándalo de Dios, sí al escándalo de un amor que va tan lejos que parece imposible. No al escándalo de los cristianos que se presenta como si fuera el del mismo Dios, si bien tras él se esconden, sin embargo, los hombres con su propia voluntad. Como quiera que, a causa de las abundantes adherencias del pasado, en ocasiones

parecía complicarse como igualdad geométrica difícil de entender, el Concilio ha intentado devolverle su verdadera sencillez: la ingenuidad de un gran amor, que es al propio tiempo lo más difícil y lo más sencillo, pues su único anhelo somos nosotros mismos.

22.5.

La fe exige de nosotros obrar incluso contra nuestra comodidad, contra lo que imaginamos y proyectamos. La enfermedad es una falsa idea de libertad a la que se confunde con arbitrariedad. Su trastorno fundamental consiste en entender que la vida sólo es rica, desalienada y bella cuando se vive y se hace exclusivamente lo que produce placer y lo que se nos ocurre. La psicología nos dice que lo más opuesto a la esencia del hombre, lo que hace de él un enfermo y lo enfrenta consigo es la falta de esfuerzo, de exigencia y de resistencia. La libertad no es arbitrariedad. Es necio caracterizar, con el propósito de sacudírnosla, la exigencia genuina de la fe, requerimiento incómodo para nosotros por cuanto contraría el propio deseo, como legalidad, institución y cosas por el estilo, pues al hacerlo nos hundimos en la futilidad plomiza de una existencia oscura y egoísta que no recibe nada porque nada da. Una vez más, pues, deberemos tener presente esta idea: la fe es efectivamente incómoda, mas a causa de su naturaleza exigente nos insta a dejarnos conducir adonde no queremos. Así es como nos enriquece y nos abre la puerta de la verdadera vida.

23.5.

El penúltimo ruego del Padrenuestro —«perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden»— es el único al que el Señor ha provisto de un comentario que es una exigencia: «como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden». Esta circunstancia me impresiona profundamente cada vez que pienso en ella. Si no os perdonáis los unos a los otros —ésa es la condición incluida en la mencionada exigencia—, ¿cómo podrá perdonarnos el Padre? Sin embargo, en nuestro texto se considera ante todo el otro lado, el auténticamente humano, del asunto. La célula originaria de toda convivencia humana es la familia. En ella se deben aprender las relaciones fundamentales de la vida humana en común, así como la capacidad de relacionarse con Dios. En ella, y sólo por ella, puede la unidad del amor vencer a la oposición de la alteridad a la verdadera comunidad. En ella deben aprender a entenderse las generaciones: de la salvación de la familia depende la capacidad de un pueblo para la paz. Si la familia deja de reconciliar entre sí al hombre y a la mujer, al viejo y al joven, las relaciones fundamentales del ser humano se trastrocan y desembocan en una lucha de todos contra todos. De ahí que la entrega de los padres a los hijos sea el supuesto para el comienzo de la paz mesiánica. Por lo demás, ésa es la razón por la que la destrucción de la familia es la señal más segura del anticristo, del perturbador de la paz bajo la máscara de quien trae liberación y paz. Entre los expertos se ha planteado esta pregunta, ¿quién debe convertir verdaderamente en la familia?

¿Los padres a los hijos? ¿Los hijos a los padres? Ni los padres a lo hijos ni éstos a aquéllos. Han de convertirse mutuamente, pues todos ellos han de tener el coraje de creer en Dios. Sólo así aprenden padres e hijos a comprenderse y aceptarse recíprocamente. Sólo mediante la conversión del corazón a Dios puede surgir el valor para la convivencia, la confianza en el hombre y, con ellos, la capacidad para amarle y soportar su alteridad.

24.5.

El amor a Dios, que ha sido derramado en nuestro corazón por el Espíritu Santo, incluye el amor al prójimo. Cuando Jesús recuerda el primer mandamiento, añade inmediatamente: «El segundo es semejante a éste: amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos pende toda la Ley y los Profetas» (Mt 22,39-40). San Pablo dice, por su parte, que el amor es el cumplimiento perfecto de la ley. El amor al prójimo no conoce límites, se extiende incluso a los enemigos y perseguidores. La perfección a que, como imagen de la del Padre celestial, debe aspirar el discípulo reside en la misericordia. La parábola del buen samaritano muestra que, cuando está lleno de compasión en el servicio al prójimo, el amor destruye los prejuicios que unos grupos étnicos o sociales tienen de otros. Las cartas de San Pablo muestran con abundancia inagotable los sentimientos sostenidos por el amor al prójimo. El amor cristiano puro y universal surge en su misma esencia del amor a Cristo, que ha entregado su vida por nosotros:

«como yo os he amado, amaos también unos a otros» (Ioh 13,34). Éste es el «mandamiento nuevo» para los discípulos. A la luz de él, San Jacobo recuerda a los ricos sus obligaciones severamente, y San Juan asegura que quien dispone de las riquezas de este mundo, pero cierra su corazón al hermano necesitado, no puede tener el amor de Dios que habita en él. El amor a los hombres es la prueba de toque del amor a Dios, «pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve» (*Epístola I de San Juan* 4,20). San Pablo subraya enérgicamente el vínculo que existe entre participar en el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo y compartir con los hermanos menesterosos.

25.5.

Los pastores y todos aquellos —sacerdotes y laicos, religiosos y religiosas— que trabajan, frecuentemente bajo condiciones extremadamente difíciles, por la evangelización y la promoción humana deben sentirse llenos de esperanza al pensar en las extraordinarias fuentes de energía de santidad contenidas en la fe viva del pueblo de Dios. Hay que esforzarse porque estas riquezas de la fe se desarrollen completamente y puedan dar abundantes frutos. Hay que ayudar a la fe de los pobres a expresarse claramente y a hacerse realidad en la vida mediante una profunda consideración del plan de salvación tal como se despliega ante la Madre de Dios en el Magnificat. Ésta es una de las honrosas tareas de la Iglesia que aguarda a los teólogos. De ahí que una teología de la libertad y de la

liberación, entendida como eco fiel del Magnificat de María que se conserva en la memoria de la Iglesia, sea una exigencia de nuestro tiempo. Ahora bien, sería una nefasta inversión querer apoderarse de las energías de la religiosidad popular para desviarlas hacia un proyecto de liberación puramente terrena. Cualquier proyecto así se revelaría rápidamente como una ilusión o como causa de nuevas esclavitudes. Las nuevas formas de esclavitud ceden, pues, ante las ideologías del mundo y ante la supuesta necesidad del poder. Se vuelven infieles a la resuelta y valerosa esperanza tal como la ensalza el himno a la misericordia de Dios que nos enseña su Madre. El sentido de la fe percibe toda la profundidad de la liberación que ha traído el Salvador. Él nos ha liberado del más radical de los males, del pecado y del poder de la muerte, a fin de que podamos encontrar el sentido de la libertad y mostrarle el camino. Esta senda está indicada en el mandamiento principal, el mandamiento del amor.

26.5.

La tarea del cristiano no debería ser mantenerse en una actitud negativa al margen del mundo actual, sino limpiar desde dentro el mundo contemporáneo de la ciencia y el trabajo para acercarlo a la *caritas christiana*, exorcizarlo y, de ese modo, liberarlo. Dado que el cristiano vive el mundo desde ese centro, y sólo lo vive en la medida que lo hace así, es capaz también de ayudar a separar críticamente de él lo que, de hecho, ha surtido efecto siempre en los

poderes de «este mundo» (en sentido negativo). Aun cuando a causa de la presencia innegable de ese factor el asentimiento del cristiano al «mundo de hoy» deba ser crítico, ello no quiere decir, naturalmente, que deba entregarse a las tareas temporales con la mitad de su corazón exclusivamente, es decir, porque no le quede otro remedio. Tampoco puede significar que deba participar únicamente como quien es arrastrado y no como quien arrastra. La mitad del corazón sola no sirva para nada. La respuesta del cristiano a los problemas actuales no puede ser creer a medias y dejarse arrastrar a medias por un mundo del que no puede salir. Su respuesta debe ser creer plenamente y sostener la totalidad del mundo actual desde la totalidad de la fe, es decir, contribuir a perfeccionar las estructuras técnicas desde la responsabilidad del amor. Un servicio semejante, hecho con todo el corazón, a la tarea del mundo contemporáneo no significa, ciertamente, ser infiel a la locura de la cruz en favor de un ingenuo optimismo del progreso. El realismo del servicio asumido de ese modo exige estar dispuesto a perderse cada día de nuevo sin posibilidad de encontrarse, a fin de que el todo sea concebido desde el centro íntimo de la *caritas christiana*.

27.5.

La liturgia cristiana significa la adoración solidaria a Dios por los bautizados, sentándose juntos a la mesa con el Señor resucitado. Lo característico de ella es abarcar a todos, ser dispuesta, aunque en diferentes funciones, por todos, pues todos son Cuer-

po del Señor. El punto de partida de la liturgia es el Señor crucificado, de quien dice la *Carta a los Hebreos* que «ha padecido fuera de la ciudad», fuera de las paredes del templo, de los muros de la ciudad, y se ha puesto en camino hacia el mundo de los pueblos. ¿Es demasiado atrevido poner en relación espiritual la imagen irisada del sufrimiento «fuera de la ciudad» que nos presenta la *Carta a los Hebreos* con la regla fundamental de la liturgia que aparece en Mateo 5,23 y ss., según la cual, antes de hacer su ofrenda el cristiano debe abrirse para reconciliarse con quien tenga algo contra él? ¿No significa también la cruz erigida fuera de la ciudad que Dios se ha puesto en camino a través de Cristo hacia sus hijos enemistados y ha salido a su encuentro, pues su amor no es de los que espera a que el otro —¡el culpable!— dé el primer paso? ¿No significa todo ello, por su parte, que el culto cristiano a Dios tiene lugar en sentido radical siempre «fuera de los muros», que rebasa las paredes del templo y de la Iglesia, que su lugar es el camino hacia los demás, el escándalo de la cruz, que es la expresión de la humildad característica del amor perfecto? A mi juicio, la renovación de la teología del laicado debe situar aquí su punto de partida, en la teología y realidad renovadas del culto divino, que no es un privilegio de los clérigos, ni se debe encerrar en la urna de cristal de una historia espléndida, sino que, por su propia esencia, es culto divino realizado comunitariamente. La nueva teología del laicado que propone el Concilio, así como la apertura al mundo que se ofrece con ella, no puede consistir en que la Iglesia deje de ser comunidad espiritual reunida en torno a la palabra de Dios y el Cuerpo del Señor y se transforme en una asociación

para la ayuda al desarrollo y la reforma del mundo. Ni en que deba dar ahora a la palabra de Dios menos importancia que en el pasado. Y todavía menos en que no deba ocuparse sino de cosas palpables e inmediatamente útiles. Por consiguiente, la «apertura al mundo» por parte de la Iglesia significa, más bien, poner en claro frente a una falsa clericalización la vocación y aptitud comunitarias para el servicio de adoración, manifestar de modo patente el deber misionero, que se halla por encima de la adoración y debiera definir su estructura. La genuina apertura al mundo de la Iglesia significa, igualmente, que la exigencia del cristiano no disminuye, sino que crece, se hace más urgente y abarcante.

28.5.

El acto de fe es una acción hondamente personal anclado en la profundidad más íntima del yo humano. Mas, por ser absolutamente personal, es también un acto de comunicación. En su esencia más profunda, el yo está referido siempre al tú. Y también a la inversa: la relación efectiva que se torna «comunión» puede nacer únicamente en la profundidad de la persona. El acto de fe es participación en la visión de Jesús, apoyarse en Él. Juan, que se recuesta en el pecho de Jesús, es el símbolo de lo que significa la fe. La fe es comunión con Jesús y, por lo mismo, liberación de la represión opuesta a la verdad y de la curvatura de mi propio yo sobre sí mismo para orientarlo y disponerlo para que responda al Padre, asienta al amor y al ser y pronuncie el sí que es nuestra

salvación y tiene la capacidad de vencer al «mundo». Consecuentemente, la fe es en su más íntima esencia «estar con», evasión del aislamiento de mi yo, que es su enfermedad. El acto de fe es apertura hacia la lejanía, rompimiento de la puerta de mi subjetividad. San Pablo lo ha descrito con estas palabras: «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (*Epístola a los Gálatas* 2,20). El yo que se anula a sí mismo se reencuentra en un nuevo yo más egregio. En este yo renovado, al que he llegado por la liberación de la fe, no sólo me encuentro unido con Jesús, sino con todos los que han recorrido el mismo camino. Dicho de otro modo: la fe es necesariamente la fe de la Iglesia, vive y se mueve en el «nosotros» de la Iglesia, que es uno con el yo de Jesucristo. En este nuevo sujeto se derrumba el muro entre el yo y los demás y se desploma la barrera entre el yo y la profundidad del ser. En este nuevo sujeto yo soy coetáneo de Jesús, y las experiencias de la Iglesia todas me pertenecen también a mí, se han convertido en experiencias propias.

29.5.

«Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (*Epístola a los Gálatas* 2,20). Ser cristiano es, por su misma esencia, conversión. En sentido cristiano, la conversión no es el cambio de las ideas propias, sino un acontecimiento de muerte: las barreras del yo se rompen, el yo se pierde a sí mismo para encontrarse de nuevo en un sujeto más excelso que transforma cielo y tierra, pasado, presente y futuro, y en el que la misma verdad hace escala. Este «yo que se niega a sí

mismo» es la alternativa cristiana al nirvana. O, como también podríamos expresarlo: el Espíritu Santo es la referida alternativa. Él es la fuerza de la apertura y de la fusión en el nuevo sujeto que llamamos Cuerpo de Cristo o Iglesia. En ello se pone de manifiesto, igualmente, que reunirse no es un fenómeno fútil. Sin el valor de la conversión, sin dejarse triturar al modo del grano de trigo, no es ello posible. El Espíritu Santo es fuego. Quien no quiere ser quemado no debe acercarse a Él. Mas, en ese caso, debe saber también que se hunde en la soledad mortal de un yo clausurado. Por eso, intentar construir una comunidad al margen del fuego no podrá ser, a la postre, más que juego y apariencia vacía. «Quien está cerca de mí está cerca del fuego». Son palabras extrabíblicas de Jesús transmitidas por Orígenes, que aluden a la conexión entre Cristo, el Espíritu Santo y la Iglesia.

30.5.

En el Evangelio de San Marcos (10,28-31) se encuentra el pasaje en que Pedro dice a Jesús: «Ya ves que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido». San Mateo añade lo que es evidentemente el fin de la pregunta: «¿qué recibiremos por ello?» Jesús no rechaza la pregunta de Pedro, como cabría esperar. No censura a Pedro porque espere recompensa, sino que le da la razón: «En verdad os digo que no hay nadie que habiendo dejado casa, hermanos o hermanas, o madre o padre, o hijos o campos por mí y por el Evangelio, no reciba en esta vida cien veces más en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y

campos, con persecuciones, y, en el siglo venidero, la vida eterna» (Mc 10,29 y ss.). Dios es generoso. Si miramos honradamente dentro de nuestra vida, descubriremos que ha respondido a cada renuncia nuestra con 1:100. Dios no se deja superar por nosotros en generosidad. Ni espera al mundo venidero para dar su respuesta, sino que da ya ahora el céntuplo, aun cuando, al propio tiempo, este mundo continúe siendo un mundo de persecuciones, de sufrimientos y de penas. Santa Teresa de Jesús ha expresado las palabras de Jesús con esta sencilla fórmula: «Dios da ya en esta vida ciento por uno». Nosotros hemos de tener exclusivamente el valor inicial de dar primero uno, como Pedro, que zarpa de mañana en busca de la palabra del Señor (da uno y recibe ciento).

31.5.

Confiar en Dios, que nos ama, que en Jesucristo ha asumido la naturaleza humana, es al propio tiempo profesión de fe y seguridad de vida eterna. Y si tenemos fe en la vida eterna, hacemos profesión de fe en el Dios vivo. Dado que existe Dios, sabemos que nos llama y nos ve, que no caminamos hacia la nada. A partir de aquí la fe en la vida eterna deviene una afirmación enteramente práctica, no una teoría acerca de algo que acontecerá alguna vez. Por eso, fue conveniente y oportuno que la Congregación de la Fe, en Roma, nos recordara de nuevo a toda la humanidad la fe en la vida eterna, que se identifica con la fe en el Dios hecho hombre que nos ha amado hasta la muerte. Fue correcto y necesario que se nos

recordara que la medida del hombre se llama eternidad, que hay cielo, infierno y purgatorio, que el hombre tiene un alma que no se descompone con el cuerpo, sino que es portadora de un ser objeto del amor de Dios, es decir, es portadora de la resurrección. Es una afirmación práctica, porque todas las dimensiones de nuestra vida se definen a partir de ella. Ello significa que hemos de vivir en lo imperecedero (...). La fe aspira —como, por lo demás, todo amor entre Cristo y nosotros— a que haya un intercambio de vida, a que nuestra vida se inscriba en la suya y la suya en la nuestra, a que estén en vigor las palabras que Santa Teresa escuchó dentro de sí misma como palabras del Señor: «¡No te aflijas, mis asuntos son los tuyos y los tuyos son míos!» Debiéramos vivir de modo que fuera posible este intercambio de vida, que nuestros asuntos se tornaran suyos y los suyos nuestros y nuestra vida fuera inseparable de la suya, pues sólo así sería una vida verdadera.

JUNIO

1.6.

¿Puede decirnos algo todavía la adoración del Corazón de Jesús? O, mejor aún, ¿podemos todavía nosotros abrirnos al Señor y dirigirnos a Él al adorar al Corazón de Jesús? El entusiasmo barroco, la ligereza con que pronunciaba las grandes palabras, fundamentales palabras de la vida humana, se han vuelto sospechosas para nosotros. Quien mira con más detenimiento puede hacer un descubrimiento originario tras sus ademanes extáticos que, luego, encuentra un modo de expresión acorde con los modos de la época. Lo que vuelve a descubrirse en la adoración no es naturalmente sino lo más antiguo, es decir, lo verdadero: la naturaleza humana de Dios en Jesucristo, en la que se pone de manifiesto, por su parte, la realidad del nombre de Jesús. A todo ello responde la palabra «corazón», que de un modo completamente consciente no quiere, ni ha querido ser sólo símbolo, sino

anclaje del espíritu en la realidad del cuerpo. Al devenir expresión del espíritu y, en última instancia, del mismo Dios, la materia descubre una nueva dimensión. Por su parte, el propio amor de Dios encuentra una nueva dimensión al adoptar la preciosidad y la pasión del ser humano, de la materia. Ahora es posible verla y tocarla expresamente, como dice resueltamente San Juan (Ioh 1,1). Dios acepta los límites de la materia, de un cuerpo enteramente determinado para, merced a esa limitación, encontrar una nueva posibilidad de comunicación y cercanía. La materia, que es la que separa, se torna medio de contacto y de entrega. La posibilidad de transformación que le es inherente se enciende súbitamente. Por lo mismo, se revela también parcialmente el misterio del hombre, en el que se unen materia y espíritu para descubrir de modo acabado lo propio de cada uno de ellos y fundar así la unidad de la creación. En los tiempos en que tuvo pujanza la adoración de Jesús fue algo semejante a un movimiento cristiano dentro de la Iglesia.

2.6.

El hombre tiene necesidad de la contemplación, de detenerse contemplativamente —reposo en el que casi toca lo contemplado— para descubrir el misterio de Dios. Debe entrar en la «escala» del cuerpo para descubrir en ella el camino al que le invita la fe. A partir de los problemas del presente se podría decir de modo aclaratorio lo siguiente: la llamada religiosidad objetiva de la realización solemne y comunitaria de la liturgia no es suficiente (...). De acuerdo con

sus peculiares exigencias, la liturgia misma puede celebrarse únicamente si ha sido preparada y está acompañada de momento de meditación. En ellos, el corazón empieza a ver y a entender, de suerte que los propios sentidos quedan incluidos en la contemplación del corazón. «Sólo se ve bien con el corazón», como hace decir Saint-Exupéry a su Principito, que se puede interpretar como símbolo de un género de vuelta a la infancia que, desde la locura inteligente del mundo adulto, logra orientarse de nuevo hacia lo verdadero del hombre, hacia aquello que se sustrae al mero entendimiento (...). El incrédulo Tomás, que necesita ver y tocar para poder creer, introduce sus manos en el costado abierto del Señor. Ahora, al tocar, reconoce lo intangible y lo toca realmente, contempla lo invisible y lo ve realmente: «Señor mío y Dios mío» (Ioh 20,28). San Buenaventura ha trasladado este acontecimiento desde aquel momento singular a la vida de cada uno de nosotros: «La herida del cuerpo indica la herida espiritual... ¡Contemplemos a través de la herida visible la invisible herida del amor! Todos nosotros somos el incrédulo Tomás, pero todos podemos, como él, tocar el corazón abierto de Jesús y, en él, percibir y contemplar el logos mismo y, así, con las manos y los ojos orientados hacia su corazón, llegar a este acto de fe: Señor mío y Dios mío».

3.6.

El sufrimiento supone capacidad para sentir el dolor y fuerza de sentimiento. En la época de los Padres de la Iglesia Orígenes comprendió en toda su profun-

didad la temática del Dios doliente y expresó sin rodeos que no se puede reducir al sufrimiento de Jesús hecho hombre, sino que atañe a la misma imagen cristiana de Dios. Dejar sufrir al Hijo es simultáneamente la Pasión del Padre. En ella sufre también el Espíritu, de quien dice Pablo que gime por nosotros, que en nosotros y por nosotros sufre la pasión del anhelo de la completa salvación (*Carta a los Romanos* 8,26 y ss.). Como consecuencia de los desvaríos de una teología de cuño unilateralmente racionalista y de una concepción ingenua, tanto de la figura de Jesús como de la imagen de Dios —en la que el amor del Señor degenera hasta convertirse en algo meramente fútil, en la concepción de un Dios meramente amable—, el tema del Dios doliente se ha convertido hoy día en un tema de moda. Sobre este fondo, el cristianismo se reduce a una reforma filantrópica del mundo, y la Eucaristía a comida fraternal. Ahora bien, la temática del Dios doliente sólo puede ser salvífica si está anclada en el amor de Dios y en la adhesión devota a su amor. Según la Encíclica *Haurietis aquas,* las pasiones reunidas y representadas sintéticamente en el corazón son la justificación y el fundamento de que en la relación del hombre con Dios se debe incluir también el corazón, es decir, la capacidad de sentir, el aspecto emocional del amor. La religiosidad encarnada debe ser religiosidad apasionada, religiosidad de corazón a corazón. De ese modo precisamente es religiosidad pascual, pues el misterio de la Pascua es, como misterio de la Pasión, un misterio del corazón.

4.6.

Más que propagandista de una nueva moralidad —exenta, por lo demás, de obligatoriedad y dejada al buen criterio del capricho individual—, Jesús quería ser creador de una *comunidad* religiosa y un «pueblo» nuevos. Ese propósito suyo lo ha expresado el Señor con un único y sencillo gesto. San Marcos lo ha formulado así: «Y subiendo al monte llamó a los que él quiso... y formó el grupo de los doce...» (Mc 3,13 y ss.). Mucho antes de que existiera el nombre «apóstol» (que surgió por vez primera tras la resurrección), existía la comunidad de los «doce», cuyo nombre y esencia deriva precisamente de ser «los doce». La importancia concedida a ese número se revela tras la traición de Judas: los apóstoles consideran como primera tarea recomponer, bajo la dirección de Pedro, el número doce desaparecido (*Hechos de los Apóstoles* 1,15-26). Ese número fue efectivamente cualquier cosa menos algo indiferente o casual. Israel se ha entendido siempre como el pueblo de las doce tribus nacido de los doce hijos Jacob-Israel. Al «formar el grupo de los doce», Jesús se revela como el nuevo Jacob que pone el fundamento de un nuevo Israel, de un nuevo pueblo de Dios que, a partir de estos doce troncos, quiso crecer hasta convertirse por la fuerza de la palabra de Dios —cuya semilla fue encargada esparcir a estos hombres— en el verdadero pueblo de las doce tribus. Así pues, en el fondo toda acción de Jesús dentro del círculo de los doce es siempre creadora de Iglesia, en la medida en que todo es dispuesto para capacitarla para llegar a ser padre espiritual del nuevo pueblo de Dios. Jesús

entiende la nueva comunidad de salvación, la Iglesia que Él ha instituido, como un nuevo Israel, como un nuevo pueblo de Dios que tiene su centro en la celebración de la Eucaristía: de ella ha surgido y en ella tiene su medio permanente de vida. Dicho de otro modo: el nuevo pueblo de Dios es pueblo desde el Cuerpo de Cristo.

5.6.

En San Jerónimo encontramos una bella glosa de la expresión «pescadores de hombres». El Santo dice que sacar peces del agua significa arrancarlos de su medio vital y entregarlos a la muerte. En cambio, separar a los hombres del agua del mundo significa removerlos del elemento de la muerte y de la noche sin estrellas, darles el aire para respirar y la luz del cielo: significa trasladarlos al elemento de la vida que es luz y permite ver la verdad. La luz es vida, pues el elemento por cuya virtud el hombre vive con la mayor profundidad es la verdad, que es también amor. El hombre, que nada en el agua del mundo, es naturalmente ignorante de esa circunstancia. Por eso se resiste a ser sacado de ella. En cierto modo cree ser un pez como los demás, que habrá de morir al ser arrebatado al agua de las profundidades. Ello es, de hecho, un acontecimiento mortal. Sin embargo, esa muerte lleva a la vida verdadera, en la que el hombre se logra por vez primera a sí mismo. Ser discípulo significa dejarse capturar por Jesús, pez misterioso que ha descendido al agua del mundo, a las aguas de la muerte. Él mismo se ha tornado pez para dejarse capturar por nosotros, para convertirse en pan de

vida. Jesús se deja aprisionar para que nosotros seamos apresados por Él y descubramos el valor para dejarnos arrancar con Él de las aguas de nuestras costumbres y comodidades. Jesús se ha hecho pescador de hombres, pues ha arrastrado la noche del mar y ha descendido a la pasión de la profundidad. Sólo se puede ser pescador de hombres entregándose a ello como el mismo Jesús. Mas, al propio tiempo, sólo cabe serlo si se acomete con el bote de Pedro, incorporándonos a la *Communio Petri.* La vocación no es un asunto privado, ni consiste en perseguir las cosas de Jesús por cuenta propia. Su espacio es la Iglesia entera, que sólo puede existir en comunidad con Pedro y con los apóstoles de Jesucristo.

6.6.

«La mies es mucha, pero los obreros son pocos. Rogad, pues, al Señor de la mies que envíe obreros a su mies» (Mt 9,37 y ss.). Aún oigo cómo dirigía el Santo Padre estas palabras, en voz alta, a la multitud reunida en la Theresienwiese, especialmente a la enorme cantidad de jóvenes allí presentes. Todavía percibo con qué profundidad las explicaba, diciendo que Dios ha plantado la mies en los hombres, que ahora quiere crecer y madurar en ellos bajo el sol de la verdad de Dios y de su amor. La mies es mucha. En nuestros días sigue siéndolo. Uno se puede sorprender cuando, en diálogo con los jóvenes, ve cómo se plantea la pregunta por una vida mejor, por una alternativa, por el sentido verdaderamente funda-

mental, o cuando percibe qué magnífica mies se halla dispuesta hoy en esas preguntas y en la búsqueda que las anima, y qué trabajadores está esperando. Pero también se puede sorprender al percibir qué tipo de pájaros se abalanzan sobre ella e intentan desgranarla. La mies es mucha. Rogad al Señor por la mies, pues vuestro ruego no quedará desatendido. Si la tendencia estadística de los últimos años hubiera seguido el curso ascendente previamente calculado, en el año 1981 hubieran entrado en el seminario en toda Alemania solamente 130 estudiantes de Teología. Sin embargo, entraron 542. No se debe esperar demasiado de los números. Sin embargo, esas cifras ponen de manifiesto que no existe una legalidad irreversible, que existe la novedad y la nueva salida que la estadística no puede calcular, pues la libertad no es calculable. La marcha ha comenzado de nuevo. Eso significa que debemos orar y tener confianza. ¡Hagámoslo con todo el corazón! ¡Hagámoslo con el corazón vuelto hacia el Señor! ¡Hagámoslo también con el corazón vuelto hacia los demás! ¡Hagámoslo no sólo con palabras sino con nuestro ser! ¡Invitemos a los hombres y jóvenes a asumir el riesgo de esta palabra y este servicio, que es grande porque es difícil, aun cuando por difícil es también bello! Sabemos que el umbral generacional no es un obstáculo. Muchos de nosotros hemos descubierto este camino, en el que hemos vivido el ser humano de modo pleno y hallado confianza y bondad madura, gracias a un viejo sacerdote.

7.6.

¿No es excesivo imaginarse que rociar a un hombre con un poco de agua de ser existencialmente decisivo para él? ¿No lo es igualmente la imposición de manos por parte del obispo que llamamos confirmación? ¿O la unción con el santo óleo, que es dada por la Iglesia como último acompañamiento al enfermo moribundo? Los mismos sacerdotes empiezan a preguntarse a veces si la imposición de manos del obispo que se llama orden sacerdotal puede significar el vínculo irrevocable de una vida hasta sus últimos momentos, o sobre si no se exagera con ello la significación del rito, al que a fin de cuentas no se puede subordinar la existencia, nueva cada día, con un futuro siempre abierto, con sorpresas y situaciones que se agolpan cada vez de modo diferente. La idea de señal imborrable, que ese sacramento imprime al alma, le parece al hombre de hoy un género de filosofía mística singularmente extraño. La existencia es para él algo permanentemente abierto que crece tomando decisiones y que ningún rito puede sellar para siempre. Como es natural, ideas semejantes a ésas se oponen igualmente a la concepción sacramental del matrimonio. Ni siquiera la Eucaristía supone una excepción a una pregunta semejante. ¿Qué debemos decir sobre todo ello? ¿Es cierto que la subsistencia de los sacramentos en nuestro tiempo no es nada más que una concesión al pasado? ¿Qué hace verdaderamente quien celebra los sacramentos de Jesucristo? Quien entra en la Iglesia y celebra los sacramentos no lo hace, si entiende adecuadamente lo que ello significa, porque piense que el Dios espiritual precisa medios materiales para llegar al espíritu del hombre,

sino porque sabe que, como hombre, sólo puede encontrarse con Dios de modo humano. Ahora bien, de modo humano significa según su humana naturaleza, de acuerdo con su corporalidad e historicidad. Por lo demás, lo hace también porque sabe que, como hombre, no puede disponer cuándo, cómo y dónde ha de mostrársele Dios, porque es consciente de que es él el que recibe y necesita el poder otorgado, que no se puede producir arbitrariamente y que representa el signo de la libertad soberana de Dios. Él determina por sí mismo su modo de presencia.

8.6.

¿Qué es propiamente el orden sacerdotal? ¿En qué consiste la dignidad sacerdotal que confiere? Preguntas como éstas nos han sido planteadas nuevamente en la polémica de los últimos años. Es preciso, pues, conocer la respuesta a ella adecuada. La liturgia de la Iglesia la da en la oración y en los ademanes manifestativos. La respuesta que ella proporciona está perfilada de antemano en las cuatro preguntas con que se solicita la disposición de los candidatos y se abraza el ámbito íntimo de la exigencia y el don del sacerdocio. La última pregunta resume lo esencial de las demás. Dice así: «¿Estáis dispuestos a mirar cada día más estrechamente a Cristo, nuestro Sumo Sacerdote, y a ser como Él ofrenda para gloria de Dios y la salvación de los hombres?» Aun cuando no se dice expresamente, detrás de todo ello se halla la misión eucarística como centro de la existencia sacerdotal. Lo específico de la Eucaristía, aquello que

supera cualquier otro acto solemne del mundo, no consiste en nuestro modo de organizarla, muy interesante por lo demás, sino en algo anterior a ello, a saber, en que es el Señor mismo el que actúa en la oración y acción comunitarias de la Iglesia presente a lo largo de toda la historia. Por lo demás, lo más importante de todo es que el sacerdote se convierte en servidor de algo tan excelso, que aprende a salir de sí mismo: es portador de un don que nadie podría crear y que todos esperamos, pues todos nosotros anhelamos, consciente o inconscientemente, salir de los aposentos de nuestro espíritu y nuestras manos y obtener el obsequio. La última pregunta, «¿estáis dispuestos... a ser ofrenda?», significa lo siguiente: dejarse capturar por el misterio y beber el vino solemne de Jesucristo, el vino de la divinidad.

9.6.

El teólogo francés Marc Oraison cuenta en sus memorias de un modo que invita a reflexionar cómo descubrió el camino que le llevó desde su profesión de médico al sacerdocio. Como cirujano había tenido éxitos diversos en la lucha contra la enfermedad y la muerte, mas, al propio tiempo, hubo de experimentar cada vez más hondamente los límites del arte médica y de su poder. Sobre este particular escribe: «Con la muerte, y teniendo presente todo aquello de lo que yo era incapaz, me asaltaba cada vez con mayor fuerza el deseo de hacer presente la resurrección frente a la muerte, es decir, oír misa». Ser sacerdote no significaba para él despedirse de aquello que

como médico había querido. Sin embargo, sólo en el sacerdocio vio la respuesta definitiva y completa a la muerte. Esa respuesta se llama resurrección: sólo en la fuerza de la misión sacerdotal se puede consumar la resurrección de Cristo y, en la de Cristo, representarse la nuestra. Por eso, el centro más íntimo de la función sacerdotal es y seguirá siendo celebrar la Eucaristía del Señor, su muerte y la victoria del amor. De aquí, y con vistas a este punto, ha de tomar siempre la vida su medida, desde aquí ha de encontrar su camino.

10.6.

En discursos sobre el sacerdocio se ha dicho repetidamente que ser sacerdote no es en nuestros días una genuina profesión, pues el religioso desentona en un mundo especializado en el que no puede haber nadie preparado para proporcionar ayuda en las diversas circunstancias de la vida. En la referida polémica se ha afirmado igualmente que si el sacerdocio quiere seguir siendo una profesión es preciso que el sacerdote se convierta en un especialista —particularmente en cuestiones teológicas— y esté a disposición de la comunidad y le aconseje al respecto. Mi respuesta es no. La grandeza del sacerdote, lo que sigue siendo necesario en él, consiste precisamente en su condición de hombre para el todo, que une interiormente la naturaleza humana en un mundo que está deshilachado en especializaciones y padece, sufre y se descompone en él. Nuestra miseria consiste precisamente en que el hombre ha dejado por doquier de ser

hombre: sólo existe la sección especial para ancianos, para éstos o aquéllos, para niños y enfermos. La totalidad del ser del hombre, en cambio, no vive ya en sitio alguno. Si no existiera el sacerdote, debería ser inventado alguien que en medio de las especializaciones fuera por amor a Dios hombre para el hombre, estuviera al lado de los enfermos y los sanos, los niños y los ancianos, en la vida cotidiana y en la fiesta y que uniera el todo por el amor misericordioso de Dios. Lo verdaderamente bello, profundamente humano y, a la vez, santo y sacrosanto del sacerdote es que, a pesar de toda la preparación que precisa, no es uno más entre los distintos especialistas, sino un servidor del ser creatural, del ser del hombre, que nos une por sobre la escisión de la vida en el amor misericordioso de Dios, en la unidad del Cuerpo de Cristo.

11.6.

La fe forma parte de la Teología, pero también el pensar. El saber teológico se arruinaría si faltara cualquiera de esos elementos. Esto significa lo siguiente: la Teología supone un nuevo comienzo del pensar que no es producto de nuestra propia reflexión, sino que procede del encuentro con una palabra que nos antecede necesariamente. Aceptar este nuevo comienzo es lo que llamamos «conversión». Como quiera que sin fe no existe Teología, tampoco existe sin conversión. La conversión puede tener muchas formas. No siempre ha de tener lugar en un acontecimiento concreto, como en el caso de San Agustín o Pascal, de Newman o de Guardini. Ahora

bien, en cualquiera de sus formas el asentimiento al nuevo comienzo debe ser asumido conscientemente y se debe efectuar el viraje del yo al ya-no-más-yo. A partir de aquí resulta evidente sin ulteriores consideraciones que la posibilidad de la Teología creativa es tanto más grande cuanto más intensamente devenga realmente experiencia la fe, cuanta más evidencia íntima logre la conversión en un proceso doloroso de transformación, cuanto más nítidamente sea percibida como el camino imprescindible para penetrar en la verdad del propio ser. Por eso, el camino hacia la fe se puede orientar una y otra vez por los convertidos. Ellos nos pueden ayudar a percibir y atestiguar la razón de la esperanza que hay en nosotros (cfr. *Epístola I de San Pedro* 3,15).

12.6.

En asuntos de fe la arrogancia del especialista es una especie obstinada de ceguera que se esconde en toda forma de pedantería. La fe, que en el desierto de un mundo vacío de Dios, en la atmósfera grosera[11] de prácticas de entretenimiento vacías de sentido descubre de nuevo el agua fresca de la palabra de Dios, puede ser inferior al especialista en conocimiento de crítica bíblica textual. Sin embargo, con frecuencia es infinitamente superior a él en clarividencia para per-

[11] *Scheweinetrog* significa realmente «artesa para cerdos». Sin embargo en el texto está empleada metafóricamente para referirse, precisamente, a la «atmósfera grosera» en la que la fe tiene que redescubrir la palabra de Dios. *(N. del T.)*

cibir lo genuino que hay que sacar de esta fuente. La fatiga del hermano mayor seguirá existiendo siempre, pero no debería llegar a convertirse en obstinación que impida percibir la prodigiosa palabra del padre: todo lo mío es tuyo. El sacerdote debe preceder a los demás en la fe, más ha de tener también la suficiente humildad para imitarlos en la fe y creer con ellos. Él fortalece a los demás en la fe, pero también la recibe constantemente de ellos. Así pues, no es ni con mucho una trivialidad decir que hacemos entrar la fuerza de Dios en el mundo ante todo confiando en él. El primer «trabajo» que debe hacer un sacerdote es el de ser él mismo un creyente y el de hacerse cada vez más creyente. La fe no está presente sin más, por sí misma, sino que debe ser vivida. La fe nos introduce en el diálogo con Dios, que comprende por igual el hablar y el oír. Fe y oración están inseparablemente unidas. El tiempo que un sacerdote dedica a la oración o a escuchar las Escrituras no es nunca un tiempo pastoralmente perdido o arrebatado al hombre. Los fieles perciben si el obrar y las palabras de su párroco proceden de la oración o nacen solamente en la mesa de trabajo. Por encima de cualquier otra acción, el párroco debe llevar a su comunidad a la oración, introducirla en ella y, de ese modo, transferirla al poder de Dios. También aquí es válido naturalmente el recíproco dar y tomar: la oración es siempre oración comunitaria con toda la Iglesia orante. Por lo mismo, sólo se puede escuchar verdaderamente la Escritura cuando se hace conjuntamente con toda la Iglesia.

13.6.

Hace poco tuve ocasión de hablar con un hombre que tenía una gran responsabilidad pública. Éstas fueron sus palabras: «La impresión que se extiende en el hombre de hoy acerca de la Iglesia es que ser cristiano es muy difícil, pues el cristianismo contiene una enorme cantidad de mandatos y prohibiciones, a los que se vienen a sumar otros con cada conocimiento y posibilidad humana nuevos. Poco a poco va pareciendo imposible vivir y aguantar todo eso. La fe parece, en última instancia, ser tan sólo una carga». Ahora bien —añadía— «cuando el hombre ha encontrado a Cristo, cuando ha visto a Jesús y lo ha conocido realmente, todo cambia. Entonces se entiende todo de un modo evidente. La vida misma aparece como algo nuevo» «Vosotros, sacerdotes —así concluía— no debéis hacer más que esto: explicar a los hombres quien es Jesús, enseñarles a verlo y a que aprendan a amarlo. Cuando esto ocurre se entiende por sí mismo todo lo que abarca la fe.» Entonces me acordé de que, efectivamente, el apóstol Pablo, en la *Carta a los Gálatas,* describe su acción como apóstol y sacerdote con estas palabras: «ante vuestros ojos os he presentado a Jesucristo como muerto en la cruz». Lo definitivo del sacerdote es, a la postre, ver a Jesús, aceptar la contemplación procedente del amor y vivir en esa perspectiva para, después, mostrársela a los demás.

14.6.

El ministerio sacerdotal tiene una función de reconciliación. En el sacramento del bautismo y en la instrucción de la fe el sacerdote conduce a los hombres a la reconciliación con el Dios vivo, a fin de que ya no lo vean a Él ni a su mundo como amenaza y perciban el amor en sentido eminente. Al sacerdote le está encomendada la tarea de hacer presente ante nosotros los dones de Dios. Además de ello, su misión consiste en hacernos ingresar en ellos. A fin de que nosotros mismos nos tornemos, como dice el Canon, ofrenda en él. El sacerdote debe erigir el sacrificio de Jesucristo, en el que las cosas de este mundo se tornan glorificación de Dios y en el que la nueva vida resurge del sufrimiento. Ahora bien, el sacerdote no está llamado sólo a hablar de Dios, sino a hablar con Él por todos nosotros y a conducirnos hasta la suprema posibilidad del habla humana, consistente en hacer que nuestra palabra devenga diálogo con el Dios vivo. Al lado del servicio del Evangelio o, más exactamente, dentro de él, destaca el servicio de los sacramentos, de aquellos signos en los que el Señor sigue tocando también hoy nuestros sentidos. En los sacramentos Dios no habla sólo a nuestro entendimiento, a nuestro pensamiento y a lo más íntimo de nuestro corazón, sino que en ellos se manifiesta a través de fenómenos de este mundo. Por esa razón cabe decir que el mundo es el lugar del contacto con la vida de Dios. Podríamos hacernos naturalmente la siguiente pregunta, ¿no es todo esto —sacramento y palabra, Eucaristía, bautismo, penitencia, oración— algo pensado exclusivamente den-

tro del ámbito cristiano? ¿No significa todo ello una huida de las grandes tribulaciones de este mundo? ¿No hay en nuestros días, en medio de destrucciones y amenazas de todo tipo, en un mundo de injusticia estructural, nada más urgente e importante que hacer? ¿No se debería primero cambiar radicalmente el mundo para poder disponer posteriormente de tiempo para todo ello? La oración de los talentos nos da la respuesta a esas preguntas cuando dice: «todo ello sucede para la salvación del mundo». No es meramente autoocupación piadosa en la que una comunidad se afirma a sí misma y busca un pequeño oasis de felicidad al margen de las tribulaciones de la vida cotidiana.

15.6.

La Iglesia universal no es una suma de comunidades unidas para lograr mayor eficacia o por cualquier otro motivo. Lo primero es la Iglesia universal. A ella le corresponde producir las comunidades. Ése es claramente el mensaje de la exposición de Pentecostés que hace San Lucas. Antes de que hubiera comunidades —nos dice el Santo— existía ya la Iglesia católica, la Iglesia de todos los pueblos (...). Ello resulta también absolutamente claro cuando se considera el origen interno de la Iglesia. Cristo no defiende la causa de la Iglesia como el fundador de una sociedad defiende la causa de su sociedad. Esto es, Jesús no la ha fundado como una sociedad. No la ha instituido mediante actos particulares, sino por medio de su ser como grano de trigo muerto. Ello significa, empero,

una relación completamente distinta. Cristo no es el fundador de una sociedad cuya voluntad se recuerda en determinadas ocasiones. En la Eucaristía el Señor es origen actual de la Iglesia. Por eso, el principal modo de unión entre la Iglesia y Cristo no son las diversas disposiciones jurídicas, sino que está sustentada por Él en la comunidad del ser. San Pablo lleva esta idea tan lejos que le hace incluso decir: sólo hay un elegido, pero todos nosotros somos uno en virtud de la comunidad con Cristo (*Epístola a los Gálatas* 4,15-29). Lo mismo cabe inferir del origen externo de la Iglesia. La Iglesia no es una nueva creación de Jesús. El pueblo de Dios está en camino desde Abrahán. Entonces como ahora —y siempre— no puede ser más que uno. Jesús ha extendido las estacas que marcan sus límites hasta los confines de la tierra y las ha hundido profundamente en el amor trinitario de Dios.

16.6.

Como organismo vivo, la Iglesia es, en expresión de San Pablo, cabeza y cuerpo. El cuerpo sin cabeza deja de ser cuerpo y se convierte en cadáver. Ahora bien, la cabeza es Cristo. Éste es el contenido y la esencia más profundos del sacramento, y deben ser mantenidos por encima de cualquier sondeo de opinión. Sin ello, la Iglesia y la humanidad serían únicamente un cadáver. La palabra del Señor no fue nunca tan banal, agradable y gentil como quiere hacer creer cierta falsa imagen romántica de Jesús. Las palabras de Cristo tenían el filo penetrante del verdadero amor, que es inseparable de la verdad. Esa palabra

de amor inseparable de la verdad le llevó a la cruz: estorbaba en extremo a la opinión pública. Nada de esto ha cambiado desde entonces. El mentís más rotundo al intento de hacernos creer que la historia del Magisterio de la Iglesia ha sido una historia singular de oposición torpe al progreso, al propósito de persuadirnos de que la historia de los heterodoxos representa la única verdadera ilustración lo constituye la gran multitud de santos, desde San Pablo y San Juan, San Clemente de Roma y San Ignacio de Antioquía hasta Maximilian Kolbe y los demás mártires cristianos de este siglo. Cuando pretendan hacer entrar machaconamente en nuestras cabezas la lógica marxista de libro ilustrado de que la autoridad es poder y el poder un método de represión, hemos de oponer una decidida resistencia, por tratarse de una mezcla de verdad y falsedad. El poder tiene hoy día muchas caras. Una de sus principales formas es el poder de formar opinión, de no dejar en paz al hombre a través de los gigantes de la opinión pública. Este poder público no vacilará en abofetear a quien se le oponga. Ahora bien, esto es precisamente lo que San Pablo ha descrito como lugar de los apóstoles, de los testigos de Jesucristo en el mundo (*Epístola I a los Corintios* 4,12 y ss.).

17.6.

Para poder vivir, el hombre precisa dar su asentimiento al tú, afirmar su ex-sistencia. Este reconocimiento del tú es un acto creador, una nueva creación. El nacimiento biológico no es suficiente: sólo dentro

de la fuerza de aprobación de su ser que viene del otro —del tú— puede el hombre aceptar su yo. El sí del amante le otorga la existencia de un nuevo y definitivo modo. Recibe con ello una especie de nuevo nacimiento, sin el que no sólo quedaría incompleto el biológico, sino que, además, lo dejaría en contradicción consigo. Para confirmar la validez de esta afirmación basta con pensar en la trayectoria vital de ciertos hombres abandonados por sus padres en los primeros años de existencia y a los que ningún amor acogió, dijo sí o abrazó su vida. Sólo el renacimiento que tiene lugar al ser amado corona el nacimiento biológico y abre al hombre el espacio de la existencia plena de sentido. Esta idea puede ayudarnos a entender, siquiera sea mínimamente, el misterio de la creación y el de la salvación. Gracias a ella se torna comprensible que el amor creador, que el amor de Dios es la fuerza que ha creado el ser de la nada, el auténtico suelo sobre el que descansa toda realidad. Con todo, todavía podemos comprenderlo mejor a partir del hecho de que el segundo sí de Dios, pronunciado de modo espléndido en la cruz, es nuestro nuevo nacimiento, el único que nos da «vida» para siempre. Por último, puede surgir la idea de que, como seres a los que Dios ha dado su sí, hemos sido llamados a participar en su respuesta afirmativa. A nosotros nos ha sido encomendada la tarea de continuar la creación, de ser co-creadores, regalando a los demás de un modo nuevo el ser mediante el sí del amor, haciendo que el regalo del ser llegue a ser verdaderamente un regalo.

18.6.

«Enseñadles a cumplir todo lo que os he mandado.» La fe exige una doctrina y un comportamiento ético, no un sentimiento vago acerca de la realidad trascendente e inefable. La fe impregna el corazón del hombre y, desde la profundidad del corazón, empapa el entendimiento y la voluntad. La fe exige una educación continua de la personalidad entera, una disposición a aprender durante toda la vida y a no dejar de ser alumno de la escuela de Cristo. Enseñar es una vocación cristiana, una obra de misericordia, pues la carencia de verdad, la falta de conocimiento es una forma de pobreza más grave que la puramente material. No es posible enseñar, si no se instruye acerca de la esencia del hombre, si no se transmite una cultura completa de lo humano. Por lo demás, toda educación dirigida a hacer que la naturaleza del hombre sea buena debe orientarse por el arte de ser hombre. El corazón de este arte es la fe. En nuestra época se ha ofrecido frecuentemente una concepción puramente intelectual de la enseñanza. De acuerdo con ella, cualquier intento de educación que parta de la verdad de nuestro ser es interpretado como ataque a la libertad y a la capacidad de autodeterminación del individuo. Este punto de vista sería adecuado, si no existiera ninguna verdad anterior a nuestra vida dada a ella de antemano. Ahora bien, la propia autodeterminación autónoma del individuo singular queda como algo absurdo y termina en la nada. Mas si existe una verdad del hombre, si nuestra existencia es realización de un pensamiento de la verdad eterna, su proclamación y la ayuda para que la vida se encamine

hacia ella constituyen el paso decisivo de la liberación del hombre, que es liberación del absurdo y de la nada para encaminarse hacia la plenitud de su destino.

19.6.

San Mateo es venerado en nuestros días como patrón de los elegidos tardíamente. De algún modo él fue también uno de ellos. Sin embargo, con igual derecho se le puede denominar primer elegido en la Iglesia. Su nombramiento fue la primera entronización en un cargo religioso acontecido desde la Iglesia y en la Iglesia. San Lucas lo ha relatado también claramente como modelo de vocación en general con el que se proporciona una medida a la Iglesia de todos los tiempos. ¿Cómo es la medida en cuestión? Lo primero de todo es lo siguiente: la asamblea que ha de elegir viene del Monte de los Olivos, del paraje del miedo y la gloria de Jesús. A partir de aquí, se torna posible lo nuevo: tras la dispersión, los discípulos se reúnen de común acuerdo en la oración. La vocación sucede en la oración de los elegidos: éste es su primer y más íntimo supuesto. En segundo lugar, hay que advertir que es Pedro el que habla. A él corresponde la iniciativa y la organización del acontecimiento. Él indica —éste es el tercer aspecto en el que hay que reparar— la condición: el escogido debe ser testigo de Jesús, conocerle, haber tenido trato con Él. A continuación viene el paso siguiente: la Iglesia entera busca el idóneo como hace siempre: discutiendo, reflexionando, decidiendo. Pero su elección, realizada a través de la oración, acaba una vez más en

que es Dios el que elige. El siguiente paso nos parece singular: la suerte está echada. Sin embargo, ésta es desde el Antiguo Testamento la forma de transmitir una decisión cuando supera la medida del hombre: es el modo veterotestamentario de confiar la entronización a Dios. En esa medida, se puede decir con buenas razones que en el acontecimiento referido está indicada la sacramentalidad de la misión, de la que a la postre ningún hombre puede investir, pues ha de venir de un poder más alto que el de los hombres. Así pues, aquí se acoplan los diversos elementos de una múltiple estructura en una rica y profunda teología de la vocación: la Iglesia en su conjunto, la función apostólica, la aptitud humana y el nuevo obsequio por parte de Dios son los factores que deben concurrir al respecto. Ahora bien, la Iglesia de nuestros días debiera saber que el único lugar en el que le son otorgadas vocaciones es, ayer como hoy, el mismo: la oración y la unidad y alegría que recibe de ello.

20.6.

La luz de Jesús se refleja en los santos y, desde ellos, irradia nuevamente. Ahora bien «santos» no son únicamente las personas nominalmente canonizadas. Los santos ocultos, que en comunidad con Jesús reciben un rayo de su resplandor, viven siempre la experiencia real y concreta de Dios. Para expresarlo con mayor precisión, tal vez debiéramos servirnos de unas extrañas palabras que el Antiguo Testamento emplea en relación con la historia de Moisés: Aun cuando no podéis ver completamente el rostro de

Dios, podéis, no obstante, verlo: «su espalda» al menos le veréis (*Éxodo* 33,23). Así como el rostro de Moisés resplandece tras el encuentro con Dios, la luz de Jesús irradia de la vida de los hombres a que nos venimos refiriendo. Santo Tomás de Aquino ha desarrollado, incluso, el carácter científico de la Teología a partir de este estado de cosas. El Aquinate dice al respecto que la Teología es también una «ciencia subordinada» que no «ve» ni «demuestra» sus fundamentos últimos. La ciencia teológica está suspendida, por así decir, del «saber de los santos», de su visión: ella es el punto de referencia del pensar teológico y el que garantiza su legitimidad. En este sentido, el trabajo del teólogo es siempre «secundario» relativo a la experiencia real del santo. Ésta es la humildad que se pide al teólogo... Sin el realismo de los santos, sin su contacto con la realidad de que se ocupa el saber teológico, la Teología se convierte en un vacío juego intelectual y pierde incluso su carácter de ciencia.

21.6.

El cristiano está impregnado de ese género de *realismo* que no es sino permanecer absolutamente despierto ante los signos de los tiempos. Por eso, excluyo la posibilidad de que se pudiera pensar (de un modo no realista) en reanudar el camino como si el Vaticano II no hubiera existido nunca. Muchos de los resultados concretos que vemos ahora no se corresponden con las intenciones de los padres del concilio. Sin embargo, no podemos decir en modo alguno «hubie-

ra sido mejor que no se hubiera celebrado nunca». El cardenal Henry Newman, gran intelectual e historiador del concilio, convertido del anglicanismo al catolicismo, ha dicho que un concilio es siempre un riesgo para la Iglesia. Por eso, se debe convocar para muy pocas cosas y no se debe dilatar en exceso. Es verdad que las reformas exigen tiempo, paciencia y disposición arriesgada, mas tampoco está permitido decir: «no las hagamos, pues son peligrosas». Yo creo, más bien, que todavía no ha llegado el momento verdadero del Vaticano II, que no ha comenzado aún su auténtica recepción. Los documentos han sido enterrados inmediatamente bajo un montón de publicaciones superficiales o sencillamente inexactas. La lectura de la *letra* de los documentos nos permitirá descubrir su verdadero *espíritu*. Así pues, si se redescubriera su verdad, esos grandes documentos nos permitirían entender lo que ha ocurrido y reaccionar con fuerza renovada. Repito: el católico, que ve claramente y con dolor los daños que han causado a su Iglesia las erróneas interpretaciones del Vaticano II, debe descubrir en él precisamente la posibilidad de la revivificación. El concilio es *suyo*, no de aquellos que quieren seguir un camino cuyos resultados han sido catastróficos: no es el concilio de quienes eventualmente no saben qué hacer con el Vaticano II, al que miran como un «fósil de la era clerical».

22.6.

¿Fue el concilio un camino errado del que debemos volver para salvar a la Iglesia? Las voces de

aquellos que dicen tal cosa son cada vez más altas y el número de sus seguidores más grande. El aumento creciente de grupos integristas es uno de los infinitos fenómenos de los últimos años. En ellos encuentra su respuesta el ansia de piedad, el calor del misterio. Habría que guardarse de menospreciar estos fenómenos. Existe sin duda un fanatismo sectario que es lo contrario de la catolicidad. Nunca opondremos resistencia con suficiente decisión a todo ello. Sin embargo, uno se debe preguntar con absoluta seriedad por qué semejantes estrechamientos y deformaciones de la fe y la religiosidad ejercen un influjo tan grande y son capaces de atraer a hombres que, ni por la decisión fundamental de su fe ni por su modo personal de ser, están llamados a formar parte de secta alguna. ¿Qué los impulsa hacia un ámbito al que no pertenecen? ¿Por qué han perdido el sentimiento de pertenencia a la gran Iglesia? ¿Están injustificados todos sus reproches? ¿No es verdaderamente extraño, por ejemplo, que no se haya oído hablar nunca de reacciones por parte de los obispos contra la destrucción de aspectos esenciales de la liturgia semejantes a las que ahora tienen lugar contra el empleo del misal de la Iglesia, que no existe desde Pío V? Repitámoslo de nuevo: no se debe aceptar el comportamiento sectario, pero tampoco se debe rehuir el examen de conciencia al que acontecimientos como los descritos nos obligan.

23.6.

«Cosas mayores verás» (Ioh 1,50). El contenido del venir es llegar a ver. Venir es ingresar en el círculo en que el Señor nos ve y nosotros vemos con Él. Sobre su albergue está el cielo abierto, el espacio escondido de Dios (1,51). El hombre está allí en la gloria de Dios. «Venid y veréis.» Estas palabras son paralelas a las del salmo de comunión de la Iglesia «gozaréis y veréis cuán bueno es el Señor» (*Salmos* 33 [34], 8). El venir, sólo el venir, lleva al ver. El gozo hace abrir los ojos. De igual modo que el encuentro de lo prohibido abrió en una ocasión los ojos de modo funesto en el paraíso, también cabe decir, inversamente, que el encanto de lo verdadero abre los ojos, de suerte que se ve la bondad de Dios. Sólo en el venir, en el albergue de Jesús sucede el ver. Sin el arrojo del venir no puede existir ningún ver. San Juan añade: «era la hora décima» (1,39), es decir, un momento muy avanzado del día en el que se piensa que ya no se puede comenzar verdaderamente nada y en el que, sin embargo, tiene lugar lo inaplazable, lo decisivo. Según algunos cálculos apocalípticos, esto fue considerado como el fin de los tiempos. Quien viene a Jesús ingresa en lo definitivo, en el tiempo final: toca la *parousia,* la realidad presente de la resurrección y del reino de Dios. En el venir tiene lugar, pues, el ver. Todos nosotros hemos comenzado nuestro camino con la plena adhesión de la Iglesia al Hijo de Dios. Ahora bien, semejante venir «a tu palabra», semejante dirigirse a su morada es también para nosotros condición del propio ver. Por lo demás, sólo quien ve por sí mismo deja de creer meramente

de segunda mano y puede llamar a otros. Atreverse a escuchar su palabra será siempre —ayer y hoy— el imprescindible supuesto del apostolado.

24.6.

En la pequeña catedral románica de la pequeña ciudad de Troya, en Apulia, me impresionó especialmente un relieve algo misterioso en el púlpito fechado en el año 1158. El relieve en cuestión mostraba tres animales, en cuya recíproca coordinación el artista quería representar evidentemente la situación de la Iglesia de su tiempo. En la parte más baja se ve un cordero, sobre el que se abalanza vorazmente un violento león. El león sujeta el cordero con sus poderosas garras y dientes. El cuerpo del corderillo está ya desgarrado. Se pueden ver los huesos. Es posible apreciar también que algunos trozos ya han sido devorados. Sólo la mirada infinitamente triste del animal asegura al espectador que el cordero medio desgarrado vive todavía. Frente a la impotencia del cordero, el león es expresión de la violencia brutal a la que el cordero sólo puede oponer su miedo desamparado. Es evidente que el cordero significa la Iglesia o, mejor, la fe de la Iglesia y en la Iglesia. Así pues, en la mencionada escultura nos topamos con una especie de «informe sobre la situación de la Iglesia» extremadamente pesimista: la Iglesia verdadera, la Iglesia de la fe parece medio devorada por el león del poder, en cuyas garras está apresada. Tan sólo puede padecer su destino con tristeza inerme. La escultura, que describe con adecuado realismo lo humanamente

desgarrado de la situación de la Iglesia, es también, no obstante, expresión de la esperanza, que sabe que la fe es invencible. Esa esperanza se representa de un modo singular: sobre el león se abalanza un tercer animal, un pequeño perro blanco. Sus fuerzas parecen absolutamente desproporcionadas a las del león. Sin embargo, se arroja con dientes y garras sobre lo monstruoso. El perro será seguramente víctima del león, pero su captura obligará a la bestia a soltar el cordero. Aun cuando en cierto modo el significado del cordero está claro, quedan abiertas, sin embargo, estas preguntas: ¿quién es el león? ¿quién es el pequeño perro blanco? Todavía no he podido consultar ninguna obra de historia del arte sobre el particular. Tampoco yo lo sé. Aún queda en pie esta pregunta: ¿dónde se encuentra la Teología en el dramático conflicto entre estos tres seres? Cuanto más reflexiono sobre ello, tanto más evidente me parece que la imagen no es un elogio de la Teología, sino una llamada, un examen de conciencia, una pregunta abierta. El significado del cordero es el único que no ofrece dudas. En cambio, ¿no representan los otros dos animales, el león y el perro, las dos posibilidades de la Teología, sus caminos opuestos? ¿No representa el león la tentación histórica de la Teología de convertirse en dueña de la fe? ¿No encarna aquella *violentia rationis*, aquella razón arbitraria y violenta de la que, un siglo más tarde, hubo de decir San Buenaventura que era una forma errada del pensar teológico? Por su parte, el valeroso perro representa el camino contrario, el de una Teología que se sabe al servicio de la fe, arrostrando, en consecuencia, la posibilidad de quedar en ridículo al señalar a la desmesura y al despotismo de la razón sus propios límites. Si esto es

así, ¡qué terrible pregunta plantea el relieve en el púlpito de Troya a los heraldos y teólogos de todos los tiempos! Coloca el espejo delante tanto al que habla como al que escucha. Es un examen de conciencia para pastores y teólogos, pues ambos pueden ser devoradores o guardianes. De este modo, como pregunta nunca concluida, esa imagen nos concierne a todos.

25.6.

Según la fe cristiana, con Cristo ha entrado en la historia el mismo Dios. Con Él han comenzado las postrimerías. El fin de los tiempos está presente ya. De la peregrinación de los pueblos al Monte Sión nace la peregrinación de Dios hacia los pueblos. El universalismo deja de ser mera visión de lo porvenir, debe ser transformado en hechos concretos con la fe en la actualidad del fin de los tiempos. Los Padres de la Iglesia entienden el acontecimiento de Cristo como un misterio de unificación: el pecado fue separación que recluyó a cada individuo en su propio egoísmo; fue la idolatría de «Babilonia». Frente a ello, la fe significa el mensaje de la unidad que supera todas las barreras y procura entendimiento en un espíritu por encima de cualquier barrera: «solo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que esté sobre todos, por todos y en todos» (*Carta a los Efesios* 4,5). Se puede comprender la fascinación originada y la esperanza despertada por una noticia semejante (...). La predicación de Jesús no fue, en principio, el anuncio de la Iglesia de los pueblos, sino la

proclamación del reino de Dios. El fenómeno conmovedor, sobre el que la Teología no reflexiona desde hace tiempo, de que el anuncio del reino de Jesús, cuyo primer rechazo fue la crucifixión —pese a lo cual fue ofrecido de nuevo tras la resurrección y rechazado definitivamente por Israel— sólo puede existir en el modo de estar en camino hacia los pueblos. Lo mismo hay que decir de la noticia de Jesús. A esta situación del mensaje, su estar en camino hacia las naciones, es a lo que llamamos Iglesia (...). La Iglesia nació como la nueva figura de la promesa, que a fin de cuentas no puede querer más que lo que fue la sagrada misión de Israel: ser luz de los pueblos en el testimonio de la pasión y en el servicio del amor.

26.6.

Quien anuncia a los hombres la palabra de la fe no les dice nada cómodo. Por eso, tiene que contar con que encontrará oposición. Jesús no promete una silla acolchada o una cartera ministerial, sino su bautismo y su cáliz. Merced a ello, los dos sacramentos fundamentales, el Bautismo y la Eucaristía, son reivindicados como el núcleo de su don a los hombres. Por eso debe resultar evidente que recibir el Bautismo y la Eucaristía significa estar dispuesto a sufrir por la verdad y el amor. El Papa lo sabe muy bien. Por eso, en un discurso a los obispos americanos, ha dicho refiriéndose a una palabras de San Pablo: «Hermanos en Cristo, si proclamamos la verdad en el amor no podremos substraernos a la crítica ni agradar a todos. En cambio, podemos contribuir realmente a la salva-

ción de cada hombre. Tenemos, pues, la humilde convicción de que Dios está con nosotros en el servicio a la verdad, de que "no nos ha dado espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de templanza"» (*Epístola II a Timoteo* 1,7). Espíritu de temor: no es éste ciertamente un rasgo que se pueda aplicar a Juan Pablo II. Precisamente por eso, debía saber desde un principio que algún día, antes o después, aparecería una oposición contra él. Curiosamente, la oposición ha aparecido con toda su fuerza en el momento en que el Papa ha puesto reparos al mundo típico de occidente, a nuestro mundo vital, es decir, en el momento en que ha introducido en él la sal del Evangelio, ha puesto nuestras heridas delante de la luz de la noticia de Jesucristo y ha hecho que se manifiesten como heridas. Ese momento no es otro que el de sus alocuciones en América. En esta crítica hay cosas que se pueden tomar jovialmente. En los «anuncios de puestos vacantes», valga la expresión, con el que fuimos bombardeados antes de la elección del Papa, se decían cosas como éstas: un Papa debería, ante todo, estar abierto al mundo. Por eso, encuentro divertido que desde el mismo lado se le diga ahora que no debe estar tan presente en el mundo, sino quedarse en casa y dedicarse a decir misa. También se nos dijo que el Papa debía ser antiburocrático y carismático. No es extraño que también encuentre divertido que quien solía hablar de la jerarquía tan sólo como de la «Iglesia del lobo» recuerde ahora al Papa que la Iglesia no se puede conducir de modo exclusivamente carismático. Hay también, no obstante, cosas que son serias y que deben ser tomadas en serio. Se ha dicho, por ejemplo, que el Papa viene de una Teología conservadora adecuada para un país

conservador, pero que, por lo visto, no conoce occidente ni su completamente distinta situación. Además, como padre espiritual, no debería simplemente decretar y ordenar, sino también argumentar, convencer. Sin embargo, quien escucha con verdadera atención sabe que este Papa no ha vivido en un mundo pequeño y estrecho. Y ello no sólo porque hubiera recorrido hacía ya tiempo el mundo entero y hubiera estado siempre con jóvenes, cuyas pasiones, problemas y cuestiones son los mismos en todos ellos, vivan en un país o en otro, sino sobre todo porque, como hombre, ha conocido las grandes profundidades de la vida humana y sus pasiones y ha salido airoso de ellas. En el espacio del corazón humano ha descubierto el mundo del hombre, ha reflexionado de nuevo sobre él y ha resistido en él. Merced a un viaje como ése hacia la aventura del ser humano, el Papa puede hablar desde su propia experiencia y hacer perceptible de nuevo la inmutabilidad de la palabra de la fe, que es conservadora en el sentido de que conserva los fundamentos del hombre. Mas precisamente por ello es creadora, pues ofrece el hombre la posibilidad de madurar y progresar, algo imposible sin dirección. Quien escucha las palabras del Papa y penetra en su sentido percibe igualmente que no son simplemente órdenes, sino que encierran la historia entera de una vida que se nutre de la historia milenaria de la fe. Desde ella ve de nuevo al hombre puesto autocríticamente delante de sí mismo, en tanto que nosotros nos apartamos con mucha frecuencia de nosotros mismos sin mirarnos. De ese modo, el Papa nos hace ver la razón por la que lo perpetuo es también lo siempre nuevo.

27.6.

En un discurso al Colegio Cardenalicio en la Sala Clementina del Vaticano, el Papa nos ha dirigido palabras muy serias. Nos ha recordado que la vestidura roja de los cardenales es símbolo de la disposición al martirio. La Iglesia lo explica con la siguiente fórmula: quien la lleva debe estar dispuesto a responder de la fe *usque ad effusionem sanguinis,* hasta derramar su sangre. Nos ha recordado además al cardenal inglés John Fischer, que recibió la púrpura en la cárcel, en la que ingresó por oponerse al poder del rey en favor de la Iglesia universal, de la que consideraba como único representante al Papa, al obispo de Roma. Un mes después de haber sido nombrado cardenal hubo de reclinar su cabeza sobre el patíbulo. De este modo se ha tocado un segundo aspecto de este pontificado, que, en su primer mensaje al mundo en la Capilla Sixtina, el Santo Padre vertió en el lema *fidelitas* (fidelidad). De esta forma, a la confrontación superficial entre conservadurismo y progreso el Papa opuso algo distinto y completamente olvidado: la fidelidad, que es creadora conservando.

28.6.

El que Pedro —precisamente él— sea proclamado roca no se debe a sus propios méritos, ni a su peculiar naturaleza. La proclamación en cuestión es *nomen officii.* Este título no es expresión de un mérito, sino

de un servicio, de una elección y misión divinas para la que nadie está capacitado por virtud de su propia naturaleza exclusivamente. Y menos aún este Simón, que por su condición natural es todo menos roca. Por sí mismo es Pedro, aquel que está a punto de hundirse, aquel al que le falta fe. Por el Señor y merced a la gracia del Señor es roca sobre la que descansa la Iglesia. Nos hemos acostumbrado a distribuir cuidadosamente en Pedro su condición de roca y de discípulo que niega a Cristo. El último es el Pedro anterior a la Pascua. El que es proclamado roca es el posterior a Pentecostés, del que nos formamos una imagen singularmente idealizada. Sin embargo, es el uno y el otro en ambas ocasiones. El Pedro anterior a la Pascua es ya aquel que hace profesión firme de fe como únicamente lo hacen quienes permanecen fieles en medio de la deserción de la masa, el que avanza hacia el Señor sobre el mar y pronuncia estas palabras de inigualable belleza: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna; nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios» (Ioh 6,68 y ss.). De otro lado, el Pedro posterior a Pentecostés es siempre aquel que niega la libertad cristiana por temor a los judíos (*Epístola a los Gálatas* 2,11 y ss.). Así pues, sigue siendo a la vez roca y piedra de tropiezo. ¿No ha seguido siendo así a lo largo de toda la historia de la Iglesia? ¿No ha sido a la vez el Papa, el sucesor de Pedro, *petra* y *skandalon,* roca de Dios y piedra de tropiezo? Los cristianos debemos, de hecho, perseverar en esta paradoja del obrar divino —en esa tensión entre roca y Satán en la que se esconden sospechosamente las mayores contradicciones— que humilla nuestro orgullo.

29.6.

No es verdad que la Iglesia haya dejado de ser católica. Nada verdaderamente católico, nada que esté verdaderamente de acuerdo con la fe ha perdido su lugar en la Iglesia. Todos habremos de esforzarnos para que puedan apreciarlo quienes, sin obstinación, se adentren en la comunidad de la Iglesia. No se puede lograr nada ni es posible conseguir cosa alguna promoviendo separaciones, pues si lo que en otro tiempo fue forma de la Iglesia tiene lugar ahora contra ella, deja de ser lo que era: está separada, es expresión de testarudez, es decir, ha cambiado profundamente. Sólo la unidad puede ser fecunda. Desde las experiencias de su patria africana, San Agustín destacó esta idea con gran energía. A los donatistas les dice: aun cuando lo tenéis todo, el mismo amor, el mismo aleluya, es decir, el mismo canon e idénticos himnos, el mismo credo, os falta una cosa: con la ruptura de la unidad habéis roto el amor. En él habita, empero, el Espíritu Santo, y sin Él no tenéis nada, tan sólo forma vacía.

30.6.

La adhesión al papado no significa oponerse a Cristo, la cabeza, sino adherirse al poder victorioso de su gracia, a Aquel que hace a través del hombre lo que sólo Él puede hacer. Tal vez se nos plantee sobre el particular esta pregunta: todo cuanto acabamos de decir puede ser bello y bueno, pero ¿lo es también

prácticamente?, ¿cómo es posible que Cristo sea lo más importante de la Iglesia y, sin embargo, sea el Papa el centro visible de su unidad? Acaso en ningún otro sitio se pueda ver más claramente que en la oración fundamental de la Iglesia, en la Eucaristía. La Eucaristía no es sólo el centro de la vida de la Iglesia, sino su realización día tras día. En la Eucaristía lo único importante es Cristo. Él ora por nosotros, nos pone su oración en los labios, pues sólo Él puede decir «éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre». De ese modo nos compromete en su vida, en el acto del amor eterno. Al mismo tiempo, en cada celebración de la Eucaristía decimos, siguiendo una antiquísima tradición, que la celebramos junto con nuestro Papa. Cristo se entrega en la Eucaristía y está enteramente presente en cualquier lugar en que se celebra. Por eso, siempre que se celebra está presente el sublime misterio de la Iglesia. Como quiera que Cristo se da entero en la Eucaristía, no dividido ni separado, la Eucaristía sólo puede ser auténtica cuando se celebra con toda la Iglesia. Sólo tenemos a Jesús cuando lo tenemos con los demás. La Eucaristía es sacramento de la Iglesia precisamente porque lo que interesa en ella es Cristo. Por la misma razón, se puede celebrar exclusivamente en unidad con la Iglesia entera y con el poder que ha recibido. Por eso, el Papa forma parte de la oración eucarística. La comunidad con él es comunidad con el todo. Sin ello no hay comunidad con Cristo.

JULIO

1.7.

Cuando se vive verdaderamente la fe, cuando es glorificación de Dios, que es y será siempre Señor del mundo, ocurre algo que afecta al universo y lo transforma en lo más hondo. El modo más profundo de ir a sus raíces para transformarlo es tocar el corazón de Dios. Por lo demás, de ese modo se puede llamar al fundamento vivo y al poder que sostiene todas las cosas: el único capaz de hacerlas buenas. Cuando nos dirigimos a Dios y nos abrimos a Él, nos convertimos en hombres nuevos. Y a la inversa: cuando el mundo se cierra a Dios y se separa de Él, es como un planeta fuera de su campo gravitatorio vagando sin rumbo por la nada. Es como una tierra en la que ya no brilla el sol y en la que la vida se extingue. Cuando el hombre pierde a Dios, ya no puede ser justo nunca más, pues al olvidar a Dios extravía su norma fundamental. Si nos desligamos de la verdadera medida,

todo lo demás no podrá ser sino desmesura y perversión. Sólo podemos ser rectos y justos, si la rectitud triunfa en nosotros, si somos «correctos». Sólo nos cabe ser tal cosa, empero, si correspondemos a la verdad de nuestro ser. Ahora bien, esta verdad es que Dios nos ha creado y es nuestro camino. No puede haber justicia, si no comienza habiéndola en el hombre. Pero en el hombre no puede haberla si niega radicalmente su verdad.

2.7.

En el día de hoy la Iglesia celebra la festividad de la Visitación de Nuestra Señora. El relato de San Lucas sobre ese hecho está bañado de una alegría matinal contenida. María se pone en camino al escuchar la llamada de la promesa. Se apresura, dice el evangelista, porque quiere encontrarse con aquella con la que ya no está emparentada de forma meramente natural, sino unida con ella por la comunidad de la misma persona. María cruza la montaña de Judea. Mientras tanto ha comenzado en ella el misterio de la encarnación de la palabra. Isabel saluda a María con las palabras con que sigue haciéndolo la Iglesia todavía (Lc 1, 42). La expresión «¡bendita tú entre las mujeres!» tiene ya en el Evangelio de San Lucas el carácter de una fórmula de oración en la que no oímos solamente la voz de Isabel, sino la voz, unida a la suya, de la Iglesia primitiva, que ha transmitido la salutación como palabra de oración. En esta escena percibimos, pues, de modo evidente el vivo culto mariano de la Iglesia del Nuevo Testamento. El culto a la Santísima Virgen es tan viejo como la mis-

ma Iglesia. San Lucas nos dice que está inspirado por el Espíritu Santo, pues la fórmula con la que se expresa no ha sido, a su juicio, inventada por hombre alguno, sino inspirada por el Espíritu de Dios (...). El culto a María es una orden contenida en las Escrituras y encomendada a la Iglesia, pues las palabras del Magnificat «desde ahora me llamarán bienaventurada todas las naciones» van dirigidas a la Iglesia de todos los tiempos (...). María es la hija de Sión en persona, ensalzada como feliz, salvada definitivamente de todas las tribulaciones. Aún se verá más claro lo que se quiere decir con ello, si se observa que San Lucas compara a la madre del Señor con el Arca de la Alianza, que María representa la verdadera Arca de la Alianza. La Santísima Virgen lleva consigo la palabra viva. Antes de ser madre según el cuerpo, dice acertadamente San Agustín, lo era según el espíritu. De no ser por ello, el nacimiento, el misterio de la vida, sería para los hijos de Adán y Eva al propio tiempo el misterio de la muerte: la vida nueva supone que la vieja vuelve a la muerte. Ahora bien, el nacimiento de quien es la vida no es un acontecimiento de muerte, sino de vida exclusivamente. El Arca de la Alianza es incorruptible (...). Lo propio de la fe es la alegría por la palabra hecha carne, «saltar de contento» por el Arca de la Alianza, ser feliz. Bendita eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre: Jesús.

3.7.

La pregunta acerca de Dios es inevitable, no permite abstención de voto. Cabe, sin embargo, plan-

tearse esta otra: ¿existe respuesta para ella? Y, en su caso, ¿qué tipo de contestación debemos esperar? En su *Epístola a los Romanos* el apóstol Pablo se enfrenta a estas cuestiones. La respuesta del apóstol al cinismo metafísico y moral de una sociedad decadente, gobernada exclusivamente por la ley del poder, es admirable. San Pablo afirma que, en verdad, la sociedad en cuestión tiene perfecto conocimiento de Dios. «En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifiesta» (*Epístola a los Romanos* 1,19). El apóstol fundamenta su afirmación del siguiente modo: «Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidas mediante las criaturas» (1,20). De ahí extrae la siguiente conclusión: «de manera que son inexcusables» (1,20). De todo ello se desprende que la verdad sería accesible también para ellos. Sin embargo, no la querían, ni tampoco las exigencias que les plantearía (...). El hombre se opone a la verdad que exige de él sumisión y mansedumbre en la forma de glorificar a Dios y darle gracias (1,21). Para San Pablo, la descomposición moral de la sociedad es la consecuencia lógica y el reflejo exacto de esa perversión fundamental. Cuando el hombre pone su capricho, su orgullo y su comodidad por encima de la exigencia de la verdad, todo se pone patas arriba: se deja de adorar a Dios, el único a quien hay que dar gloria, y se adoran las imágenes, la apariencia y la opinión dominante, que logra autoridad sobre los hombres. Esta tergiversación general se extiende a todos los dominios de la vida. Lo antinatural se torna normal. El hombre que vive contra la verdad vive también contra la naturaleza. Su fuerza creadora no se encamina ya hacia el bien, sino que se torna genia-

lidad y refinamiento para el mal. La relación entre hombre y mujer, entre padre e hijos, se disuelve, obstruyéndose así las fuentes de la vida. Ya no domina la vida, sino la muerte: se establece una civilización de muerte (*Epístola a los Romanos* 1,21-32).

4.7.

Ante todo, preguntémonos sencillamente qué es la fe. Luego, en el siguiente paso, averiguaremos qué relación mantiene con la Iglesia. Finalmente, comprenderemos también la vinculación que existe entre la fe, la libertad y la Iglesia. ¿Qué es la fe? Pues bien, la fe es un acto, comparable al asentimiento definitivo a un gran amor, que llega hasta el centro de la persona. Por eso se puede y se debe llamar también gracia. Como el amor, es, a la postre, un regalo, una gracia que se nos otorga. Para tenerlo no basta sencillamente decidirse por él, pues el amor posee carácter de respuesta. Por eso, se debe ante todo a otra persona que sale a mi encuentro, penetra en mí y hace que yo me abra. Su secreto radica en decir tú y llegar así a ser verdaderamente yo. El amor es, en rigor, un regalo que otra persona me hace. Por eso, estamos más extensa y profundamente interesados en él que en cualquier obra que proceda de nuestra propia decisión. De manera semejante, la fe es un sí a Dios en Jesucristo, que me contempla, me abre y me brinda la oportunidad de confiarme a Él para siempre. La fe penetra en lo más personal e íntimo, respondiendo así a la persona de Jesucristo, que me llama por mi nombre. Ahora bien, por ser absoluta-

mente personal, está exenta de cualquier condición exclusiva y estrecha. Es ella, más bien, la que nos introduce en la comunidad. La persona de Jesucristo se me revela en sus palabras y en sus actos. La fe tiene, pues, determinados contenidos. Por esa razón, se presenta desde el principio bajo la fórmula «creo que esto es así y así». San Pablo lo ha puesto claramente de manifiesto en el capítulo 6 de la *Epístola a los Romanos,* es decir, en la carta en que se puede apreciar de modo particularmente claro el carácter absolutamente personal de la fe y su condición de don concedido por la gracia divina. En este capítulo San Pablo pone la fe en relación con el bautismo. De ese modo resulta fácil advertir lo siguiente: de la fe forma parte el sacramento, es decir, tanto la fusión de mi vida con la historia entera del hombre con Dios a partir de Abrahán, cuanto su simbiosis con la comunidad de oración que representa la Iglesia en el culto público que da a Dios. A todo ello sigue en el versículo 17 una afirmación de la máxima importancia para nosotros. En él se dice lo siguiente: «gracias sean dadas a Dios, porque, siendo esclavos del pecado, obedecisteis de corazón a la nueva doctrina a que os disteis».

5.7.

Cuando decimos «Dios me ama», no deberíamos sentir únicamente la responsabilidad, el temor de ser indignos de su amor, sino también tomar la palabra del amor y de la gracia en toda su grandeza y en su sinceridad absoluta. Tras ellas se esconde nada me-

nos que esta espléndida realidad: Dios es el que perdona, el bondadoso. Como consecuencia de una falsa pusilanimidad pedagógico-moral, tal vez hayamos rodeado en exceso de dispositivos de seguridad la espléndida parábola de la distribución: la parábola del acreedor que perdona una deuda millonaria, la del pastor que va en busca de la oveja perdida y la de la mujer que se alegra más por el dracma perdido y vuelto a encontrar que por todo lo que nunca ha perdido. La audacia de estas parábolas retrocede ante el coraje de la vida de Jesús, que se pone especialmente de manifiesto cuando descubrimos al publicano Leví y a Magdalena, la mujer pública, entre sus discípulos más cercanos. En la audacia de ese mensaje están incluidas, sin embargo, las dos cosas que necesitamos. Para el verdaderamente creyente resulta claro que no es posible emplear la seguridad del perdón divino como salvoconducto para el desenfreno, de igual modo que el amante no se aprovecha de la firmeza del amor del amado, sino que se siente irresistiblemente exhortado a ser, en la medida de sus fuerzas, digno de ese amor. Ahora bien, querer de ese modo —algo a lo que nos desafía la fe en el amor— no descansa en temor alguno, sino en la absoluta y gozosa certeza de que Dios es verdaderamente —no sólo como contenido de una frase piadosa— mejor que nuestro corazón (*Epístola I de San Juan* 3,20)

6.7.

En los enunciados éticos del Nuevo Testamento existe una tensión aparentemente insuperable entre

gracia y *ethos,* entre el perdón completo y la exigencia absoluta, entre el hecho de que el hombre, que obtiene todo gratuitamente —pues él no puede hacer nada—, reciba el obsequio de la realidad en su conjunto y tener que renunciar a sí mismo de forma también absoluta, hasta el extremo que expresa esta exorbitante exigencia: «Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto» (Mt 5, 48). Si en esta esencial bipolaridad buscamos, no obstante, un punto medio que una a los dos extremos, tropezamos continuamente, sobre todo en la teología paulina —mas también en los tres primeros Evangelios— con la palabra «abundancia», en la que el modo de hablar acerca de la gracia y el que se refiere a exigencias se enlazan el uno con el otro y se confunden entre sí. Para percibir el principio de manera evidente, entresaquemos aquel pasaje central del Sermón de la Montaña, que viene a ser de algún modo como el título y la caracterización general de las seis grandes antítesis («habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo) en las que Jesús lleva a cabo la nueva versión de las Tablas de la Ley. El texto dice así: «Os digo, pues, que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mt 5,20)[12]. Esta sentencia significa, ante todo, que la justicia humana es siempre insuficiente. ¿Quién podría vanagloriarse honradamente de haber dado entrada en su corazón verdaderamente y sin reservas, hasta el fondo de su

[12] La palabra «abundancia», «exuberancia», de la que se nos habla reiteradamente, no aparece en la traducción castellana del texto evangélico, sino esta otra: «mayor». Sin embargo, en la versión alemana sí. *(N. del T.)*

alma, al sentido de cada una de las exigencias, de haberlas cumplido completamente, haberlas observado en toda su profundidad y producido la abundancia que se nos pide? En la Iglesia hay ciertamente un «estado de perfección» en el que no se compromete a ir más allá de lo mandado y en el que se obliga a producir abundancia. Quienes forman parte de él serán, precisamente por ello, los últimos en negar que están siempre en el comienzo y llenos de insuficiencias. Este «estado de perfección» es, verdad, la representación dramática de la permanente imperfección del hombre.

7.7.

La pregunta que realmente nos agita y nos acosa se puede formular así: ¿por qué es preciso todavía que prestemos *nosotros* el servicio entero de la fe cristiana? ¿Cómo es que habiendo muchos otros caminos que conducen al cielo y a la salvación se nos exige a nosotros, sin embargo, que llevemos día tras día el peso del dogma y del *ethos* de la Iglesia? Nos enfrentamos, pues, con esta pregunta: ¿cuál es verdaderaÑente la realidad crastiana? ¿Dónde reskde lo peculiar —el bristianimo, aquello que no sólo lo justifica, sinoque lohace obligatorio? Al plantear la pregunta por el fundamento y el sentido de nuestra existencia cristiana, escondemos con frecqencia an ella una falsa mirada de soslayo a la vida, supuestamente más cómoda, de quienes «también» van al cielo. Nos pareceeos demasiado a los trabajadores contratados en las primeras horAs de los que se habla en la parábola

de la viña del Señor (Mt 20,1-16). Cuando comprobaron que para otros era mucho más sencillo conseguir el jornal de un denario, fueron incapaces de percibir por qué se habían matado trabajando durante todo el día. ¡Qué extraña es la actitud que no encuentra seductor el servicio cristiano, cuando también sin él se puede alcanzar la salvación! Por lo visto no queremos ser recompensados solamente con nuestra salvación, sino sobre todo con la desgracia de los demás, como los trabajadores contratados al comienzo de la jornada. Esta actitud es eminentemente humana, pero también profundamente anticristiana.

8.7.

El dolor y la enfermedad pueden paralizar al hombre en cuanto hombre y descomponerlo no sólo físicamente, sino también psíquica y espiritualmente. Mas también pueden destruir la vanidad, el embotamiento del espíritu y llevar al hombre hasta el descubrimiento de sí mismo. El auténtico secreto en que se decide lo humano es la capacidad para aceptar el dolor. Gracias a ella el hombre se torna este hombre concreto y se enfrenta inevitablemente al hecho de que no dispone de su propia vida, de que ni siquiera ella es verdaderamente suya. El hombre puede responder a esta realidad con obstinación, intentando procurarse poder y abrazando de ese modo una ira desesperada como actitud fundamental. Mas también puede responder intentando confiar en el poder ajeno y dejarse conducir sin temor, sin mirar angustiosamente alrededor para buscarse a sí mismo. De ese

modo, su actitud frente al dolor, frente a la presencia de la muerte en medio de la vida, se funde con la actitud fundamental que llamamos amor. En la medida en que se esfuerza por ser amado y se remite al amor como verdadero alimento de su alma, se percibe con claridad que al hombre le resulta imposible disponer de su propia vida no sólo en el límite físico de la misma que la enfermedad le hace percibir, sino en el ámbito fundamental de lo humano. Ahora bien, el amor, aquello que como hombre más necesita, no lo puede tampoco producir por sí mismo. Debe esperarlo, teniendo presente que no lo conseguirá mientras quiera procurárselo por sí mismo. Por tener esta ineludible necesidad puede volver a encolerizarse. Por eso, cabe que quiera sacudírsela y reducirla a ese estado de apaciguamiento de las necesidades que se puede alcanzar sin la aventura del espíritu y del corazón. Mas puede también, por el contrario, aceptar y abrirse a ella confiadamente en la certeza de que la fuerza que lo ha querido tampoco lo engañará.

9.7.

¿Es invisible, limitado tal vez al alma, el rasgo por cuya virtud el hombre es imagen de Dios? Si así fuera no sería tal cosa, pues la imagen es esencialmente algo que se puede ver. Y de hecho se puede ver, mas no en detalles fugaces, sino en aquellos gestos en que se revela la vida: en la bondad de una madre, en la honradez de un hombre, en la fidelidad de un amigo en momentos difíciles, en la paciencia del que sufre, en la pureza y madurez del orante. Cuando se perci-

ben estas cosas, se ve la imagen de Dios. Los hombres que pudieron observar día tras día en su puerta la inagotable paciencia del hermano Konrad, su firmeza y su bondad vieron centellear la imagen de Dios. Las personas, ateas incluso, que oían cantar a Maximilian Kolbe en el búnquer del hambre y veían el rostro radiante del hambriento, tuvieron que percibir sin quererlo algo del resplandor de lo enteramente otro. Los hambrientos y moribundos, recogidos en las calles de Calcuta por las hermanas de la Madre Teresa y envueltos en un amor extraño para ellos, ven de hecho que existe Dios. ¡Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza! Sólo viviendo esto podemos empezar a entenderlo. Por lo mismo, sólo entonces podremos empezar a comprender nuestro comienzo y nuestra meta, nuestro origen y nuestro destino, pues ambos son inseparables. ¡Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza!

10.7.

En el relato del *Génesis* que consideramos[13] el pecado no es descrito como una posibilidad abstracta, sino como un hecho, como pecado de alguien —Adán— que está en el comienzo de la humanidad y del que parte la historia de la caída. El relato nos dice que el pecado produce pecado. Todos los pecados de la humanidad guardan, pues, relación entre sí.

---

[13] El autor está considerando, efectivamente, el *Génesis* en la obra *—Im Anfang schuf Gott—*, de la que está tomado el texto. Cfr. nota 1. *(N. del T.)*

Para este estado de cosas la Teología ha encontrado la equívoca e imprecisa expresión «pecado original». ¿Cuál es su importancia? Nada parece más extraño en nuestros días, más absurdo incluso, que afirmar el pecado original, pues según nuestro modo de ver las cosas la culpa no puede ser sino algo completamente personal. Con otros términos, nos parece impropio, pues Dios no gobierna un campo de concentración en el que se persiga a los adversarios políticos. El Señor es el Dios libre del amor que llama a cada uno por su nombre. ¿Qué significa, pues, el «pecado original» correctamente interpretado? Para encontrar la respuesta a esta pregunta es necesario entender cabalmente al hombre. Debemos tener claro que el ser humano no está encerrado en sí mismo. Nadie puede vivir con sus fuerzas propias ni exclusivamente para sí. Recibimos la vida desde fuera no sólo en el momento de nacer, sino día tras día. Nuestra vida procede de otro, de alguien que no es mi yo y al que, sin embargo, pertenece. El hombre no tiene su ser propio e individual sólo en sí, sino también fuera de sí: vive en los que ama, en aquellos para quienes vive y para los que existe. El ser humano es relación: tiene su vida y se tiene a sí mismo de modo relacional. El yo solo no es en modo alguno un yo. Sólo lo es en el tú y junto al tú. Ser verdaderamente hombre significa estar en relación de amor con el que me sostiene y con aquél para quien somos ayuda. El pecado significa, en cambio, perturbar o destruir esa relación. Al destruirla, el acto que realizo —el pecado— afecta a los demás miembros de la relación, es decir, al todo. Por eso, es siempre una ofensa que alcanza a los demás, altera el mundo y lo perturba. Siendo esto así, puede decirse rigurosamente que cuando se tras-

torna desde el comienzo la estructura relacional de la naturaleza humana, el ser humano ingresa a partir de ese momento en un mundo impregnado por el desorden de la relación. Junto con la naturaleza humana, que es buena, le cae en suerte un mundo alterado por el pecado. Cada uno de nosotros ingresa en una red de relaciones vinculadas recíprocamente. Todas las que nos unen a unos con los otros están adulteradas desde el comienzo. No las percibimos tal como debieran ser. El pecado nos afecta a todos. Todos quedamos manchados por él. Ahora bien, de ese modo es fácil ver que el hombre no se puede salvar solo. Lo errado de su existencia reside precisamente en querer salvarse solo. Ser salvados, es decir, llegar a ser hombres libres y verdaderos, es algo que sólo puede tener lugar cuando dejamos de querer ser un dios, cuando aquel de quien nos hemos separado se dirige de nuevo a nosotros y le tendemos la mano. Ser amado es ser salvado. Sólo el amor de Dios puede purificar el amor humano trastornado y restablecer la estructura relacional alejada de su origen. Únicamente podremos *ser* salvados, es decir, sólo podremos llegar a ser nosotros mismos, si percibimos y aceptamos las verdaderas relaciones. Nuestras relaciones interhumanas dependen, empero, de que la medida de la condición creatural esté equilibrada por doquier, pues es a ella a la que afecta la perturbación. Como quiera que es la relación creatural la que ha sido alterada, el salvador podrá ser únicamente el mismo creador.

11.7.

Dios tiene un designio para cada uno de nosotros que es nuestro comienzo originario. La validez de esta afirmación no es remota ni meramente general. Su contenido está vigente para cada uno de nosotros. Aun cuando exteriormente pueda parecerlo, no hay nadie que exista de modo accidental. Cada hombre es querido. Por lo mismo, son necesitados todos. Para cada uno hay un sentido y una misión en el universo. Viviremos tanto más plenamente y seremos tanto más felices cuanto mejor los conozcamos, cuanto más intensamente vivamos la voluntad de Dios y nos identifiquemos con ella. Ahora bien, podemos preguntarnos, ¿cuál es esa voluntad?, ¿qué clase de idea persigue con el hombre? Sobre este particular hay que decir lo siguiente: la voluntad divina tiene su propia idea para cada hombre, cada uno es especial, ninguno es exclusivamente un ejemplar de un producto repetido millones de veces. Cada hombre es un individuo único que no se repite nunca. Dios los quiere a todos en su singularidad irrepetible. Eso significa, por tanto, que no llama a cada hombre sirviéndose de un concepto, que sólo Él conoce y pertenece exclusivamente a Él. Existe una llamada específica para cada uno. Viviendo con el corazón despierto y en diálogo en intercambio con Dios, podremos percibir que acaso nos necesita en un puesto aparentemente sin importancia. Sin embargo, en él somos inmensamente importantes. Es preciso recordar que los hombres aparentemente más olvidados e insignificantes del mundo —una mujer joven de Nazaret, pescadores del mar de Genezaret— llegaron a

tener una importancia inmensa. No siempre ocurre lo mismo. Sin embargo, Dios quiere, necesita a cada hombre para que su mundo llegue a ser lo que Él quiere que sea.

12.7.

«¿De qué te sirve saber de memoria la Biblia entera y las sentencias de todos los filósofos sin el amor y la gracia de Dios?», «Todo hombre tiene un deseo natural de saber. Ahora bien, ¿qué beneficio reporta el saber sin religiosidad?», «Es mejor, de hecho, ser un inculto que sirve a Dios, que un intelectual altanero que explora el curso del cielo y se descuida de sí mismo al hacerlo», «Renuncia a la curiosidad excesiva, pues en ella hay mucho engaño e interna vaciedad». Si damos un paso hacia atrás, encontraremos algo semejante a todo lo anterior en uno de los santos más grandes de la historia de la Iglesia: San Francisco de Asís. Repetidamente se llama a sí mismo, poniendo un acento especial en ello, «sencillo e ignaro, ignorante e iletrado» *(simplex et ydiota, ignorans et ydiota)*. En la llamada primera regla podemos encontrar, entre otras, las siguientes proposiciones: «Guardémonos de la sabiduría de este mundo y de la astucia de la carne; el espíritu sensual trata por todos los medios de tomar la palabra, pero se preocupa muy poco de realizarla; no busca la religiosidad y santidad internas, sino sólo lo que los hombres pueden percibir» (...). Sobre el particular sigue en pie el testimonio de las Sagradas Escrituras. Piénsese en la mordaz ironía con la que San Pablo,

en la *Epístola I a los Corintios,* hace frente a la sabiduría de los griegos oponiéndole la ingenuidad de la predicación cristiana. La cruz del hijo del carpintero de Nazaret se revela al cristiano como la sabiduría de Dios, a la que los hombres, con toda su sabiduría, han dirigido la mirada (1,21).

13.7.

Como la Teología no puede proporcionar ya la forma general de la fe, la propia catequesis está expuesta a la desmembración y a experimentos siempre nuevos. Algunos catecismos y muchos catequistas no enseñan ya la fe católica en su totalidad armónica —en la que cada verdad supone las demás y las aclara—, sino que intentan hacer humanamente «interesantes» algunos elementos de la herencia cristiana según las orientaciones culturales del momento. Se subrayan ciertas partes de la Biblia, porque se consideran «más próximas al sentir de hoy», mientras que otras son omitidas por el motivo contrario. Así pues, ya no enseñan una catequesis íntegra, que debería proporcionar una educación completa de la fe: sólo suministran reflejos e iniciativas de experiencias antropológicas subjetivas y parciales. El primer error en este proceso fue suprimir el catecismo y declarar pasado de moda el género «catecismo». Es urgente recordar que desde los primeros tiempos del cristianismo aparece un «núcleo» permanente e irrenunciable genuino de la catequesis y, por consiguiente, de la educación en la fe. El propio Lutero lo utilizó para su catecismo con la misma naturalidad con que se

sirvió del catecismo romano propuesto en Trento. Cualquier tratamiento de la fe se dispone, pues, en torno a cuatro elementos fundamentales: el *Credo,* el *Padrenuestro,* el *Decálogo* y los *Sacramentos.* De ese modo queda localizado el fundamento de la vida cristiana, la síntesis de la doctrina de la Iglesia fundada en las Escrituras y en la tradición. En ellas encuentra el cristiano lo que tiene que *creer (Symbolom* o *Credo),* lo que tiene que *esperar (Padrenuestro)* y lo que tiene que *hacer (Decálogo).* Finalmente, en ellas se determina el *espacio vital* en que todo ello se realiza *(Sacramentos).* En amplios dominios de la actual catequesis se ha abandonado esta estructura fundamental, con los resultados que podemos comprobar: descomposición del *sensus fidei* en las nuevas generaciones, que con frecuencia no están capacitadas para alcanzar una visión completa de su religión.

14.7.

Debemos ser el pueblo peregrino de Jesús, dispuesto a afrontar el gran examen en que el Señor nos preguntará sobre la fe que debe llegar a ser nuestra vida. La doble significación del apostolado aparece aquí de modo completamente evidente. Por un lado, como misión de los padres de realizar catequesis en la familia, más necesaria hoy que nunca. Sabemos muy bien cuánta contracatequesis tiene lugar en el mundo de nuestros días, cuán débilmente se percibe en él la palabra de la fe. Tenemos conciencia igualmente de cuán necesario es que la fe engendre y dé testimonio de vida en la comunidad familiar y que la

vida, por su parte, dé resonancia, fuerza y credibilidad a la fe. Sólo cuando se recogen en la familia las experiencias de la fe, pueden hacerse realidad y tener un contenido capaz de conformar la vida las palabras que resuenan en la escuela y en la Iglesia. Por otro lado, como catequesis no dirigida exclusivamente a esos círculos estrechos, al pequeño oasis —sin olvidar que es muy importante hacerla también en ellos—, sino fuera de él, a fin de que pueda volver a ser nuevamente una tierra llena de flores. Allí donde estemos y donde vivamos debemos ser testimonio de fe con el valor que ella da. Cuando se nos dirijan preguntas, debemos ser capaces de responder y de preguntar por nuestra parte, a fin de que despierte la falta de fe y la negligencia del corazón y surja de nuevo la pregunta por Dios, que encuentra su respuesta en el Señor, la única respuesta verdadera a la pregunta en que consiste nuestra vida. Apostolado como misión fundamental del cristiano en la comunidad viajera, en la familia peregrina del Señor.

15.7.

¿Cómo podría estar seguro el hombre si quiere imaginar a Dios con sus solas fuerzas? ¿Cómo podría amar a alguien de quien nunca recibe respuesta? Sin embargo, Dios sale al encuentro de nuestra búsqueda en la oscuridad. En la comunidad de la fe nos habla, nos solicita, vive entre nosotros. La arrogancia presumida, que quiere ponerse por encima de la fe de la Iglesia y su comunidad de vida, termina inevitable-

mente en aversión hacia Dios y hacia sí mismo. En la comunidad, construida por Dios como prueba de su amor, es posible corresponder a él. De ello se infiere de modo enteramente natural que el amor a Dios no es una relación privada entre lo arcano, lo eterno y cada uno de nosotros individualmente. La comunidad creada por Él me sostiene. De ese modo, el amor retorna de nuevo a ella y se extiende más allá de sus límites: Dios quiere reunirnos a todos en la ciudad de la paz eterna. Todavía debemos añadir algo importante: el amor a que venimos refiriéndonos reclama al hombre entero. Para subrayar esta exigencia con absoluta claridad, el Antiguo Testamento menciona el corazón, el alma y la fuerza como portadores en el hombre del amor a Dios. Jesús añade un cuarto elemento: el pensar. De ese modo subraya que la razón interviene en nuestra relación con Dios y en nuestro amor a Él. La fe no es un asunto de sentimiento exclusivamente, algo que, como consecuencia de la existencia en el hombre de un anhelo religioso, promovamos como asunto privado junto con los fines racionales de la vida cotidiana. La fe es ante todo el orden de la razón, algo sin lo que ésta pierde la medida y la capacidad para juzgar acerca de sus fines. La Biblia utiliza para referirse a lo más importante al respecto la expresión «como todo»: con todo el corazón, con toda el alma, con todo el pensamiento, con toda la fuerza. Sólo la relación con el Dios uno puede hacer del hombre un ser internamente perfecto. El hombre sólo deviene uno en sí mismo y uno consigo cuando se excede a sí mismo desde Dios. Cuando se suelta de este punto de anclaje no sólo se descompone en dos almas, sino en un número insoluble de configuraciones contradictorias. Ya no será nunca

más un ser entero. Y su amor tampoco ofrecerá confianza.

16.7.

Afirmar que la catequesis tiene dificultades en nuestros días es un lugar común que no precisa ser demostrado con detalle. Las razones y consecuencias de la crisis han sido descritas frecuentemente de modo preciso. En el mundo técnico, el mundo del hombre hecho por él mismo, el ser humano no encuentra directamente al Creador, sino que, al menos en principio, sólo se encuentra consigo. La estructura fundamental del mundo técnico es la factibilidad[14] y su certeza es la propia de lo calculable. De ahí que la pregunta acerca de la salvación no se dirija tampoco a Dios, que no aparece en ninguna parte, sino al poder del hombre, que quiere convertirse en ingeniero de sí mismo y de la historia. En consonancia con ello, tampoco busca ya sus normas morales en el lenguaje de la creación o del Creador, pues esas dos realidades se han vuelto desconocidas para él. Considera que la creación calla ante los asuntos morales. La creación sólo habla, a su juicio, o bien el lenguaje de la matemática, de la aprovechabilidad técnica, o bien protesta por la violencia de que es objeto por

---

[14] Traducimos *Machbarkeit* por «factibilidad» para indicar, en armonía con el sentido del verbo alemán *machen,* del que deriva el tipo genuino de hacer al que se refiere el texto, a saber, a la acción productiva o poética —*factio*—, no a la inmanente o práxica —*actio*—. *(N. del T.)*

parte del hombre. Mas, incluso en el último caso, su aliento moral permanece indeterminado (...). Esta imagen del mundo se refleja, de un lado, en los nuevos *media* y, de otro, es alimentada por ellos. La representación del mundo y de los acontecimientos que ofrecen los *media* impregna la conciencia más fuertemente que la propia experiencia de la realidad. Todo ello repercute en la catequesis, que encuentra quebrantados de antemano a sus titulares sociales clásicos y no puede referirse a la experiencia de la fe vivida en la Iglesia viva. En un mundo cuyo pensamiento y lenguaje se nutren tan sólo de las experiencias del mundo hecho por el hombre, la catequesis parece condenada al silencio.

17.7.

Lo contrario de la esclavitud, de la falta de libertad no es para San Pablo la ausencia de ataduras, sino la obediencia que procede del corazón. Como quiera que la verdad es lo más adecuado a la esencia del hombre, cuando es respuesta a ella la obediencia brota del corazón. No es, pues, una determinación extraña, sino la llamada del propio ser. Quien equipara en todos los casos la obediencia con la esclavitud y la falta de libertad, desentendiéndose de la verdad como algo enojoso y perturbador, presta un magnífico servicio a esa mezcla de verdad y falsedad que Solschenizyn ha calificado como preparación eficacísima para el triunfo del mal absoluto y universal. Además de todo ello hay que tener en cuenta que la obediencia tiene un contenido muy concreto. San

Pablo la pone en relación con «el género de doctrina a la que habéis sido entregados». Con ello alude el apóstol (ésta es también la interpretación de comentadores no católicos muy críticos) a la profesión de fe o a la formación catequética de la doctrina, que es el contenido del bautismo. Ser bautizado no es un ritual de culto cualquiera, sino un acontecimiento lleno de contenido: entrar en la forma y en el credo de la Iglesia, hacer que se torne mi modo personal de vida. En el bautismo recibo la forma de la Iglesia. En ella descubro la verdad, pues ella misma se dirige hacia mí al ser bautizado. La fe no es una opción indeterminada imposible de comprender. Todo lo contrario, tiene un mensaje y un contenido muy concretos que todos pueden entender. En él cabe, no obstante, profundizar inagotablemente y de forma siempre nueva. Eso no significa, empero, que sea inconcebible y arbitrario. La diferencia entre lo inexhaustible, que muestra a la vida y le abre posibilidades siempre nuevas, y lo indeterminado, que permite a cualquiera hacer lo que le plazca, queda oculta en medio de las confusiones del presente y reducida a un problema de predilección exclusivamente. Conviene tener en cuanta algo importante al respecto: no es la tradición la que es confiada al recién bautizado, sino el recién bautizado a la tradición. La tradición no es propiedad suya, algo que pueda configurar caprichosamente, sino al contrario, el recién bautizado se torna propiedad de la tradición. La forma abarcante de ésta es la que configura a aquél, no al revés. Con lo dicho hasta ahora hemos alcanzado dos importantes ideas: 1) La fe cristiana tiene unos contenidos precisos que se pueden expresar claramente en nuestro lenguaje. No es una mezcla cambiante de sí y de no. El sí de la fe

es sí y el no, no. El núcleo esencial de la fe cristiana es algo absolutamente claro. Precisamente por eso se opone a la uniformidad. Por la misma razón es eficaz, pues sólo lo unívoco nos puede conducir hacia la profundidad, mientras que lo equívoco permanece como un círculo eterno envuelto en la niebla. 2) El contenido de la fe es afirmado en el Credo de la Iglesia, que es la forma común de la fe capaz de poner en comunicación a los hombres de cualquier tiempo y lugar. La imagen de Pentecostés, en la que se transmite la capacidad de entender las diversas lenguas, remite precisamente al hecho de que existe en la inteligencia general merced a la palabra comunitaria de adhesión de la Iglesia a Jesucristo. Esa palabra continúa siendo la misma e igualmente comprensible en toda lengua, en las diversas culturas y en cualquier época. Es, pues, un intelectualismo altanero, sorprendentemente necio por lo demás, lo que recientemente ha manifestado un grupo de teólogos: donde Roma cree ver errores evidentes, se trata en realidad meramente de perturbaciones interculturales de la comunicación. A ellas exclusivamente se debe el juicio emitido desde Roma.

18.7.

La disposición a soportar el sufrimiento es un elemento esencial de la fe, pero también lo es el valor para luchar. No faltan hombres que aseguran que la fe debiera ser protesta y resistencia contra el poder de este mundo. Mas cuando se observa con más detenimiento la situación, se aprecia que, en la mayoría

de los casos, esos grupos quieren exclusivamente tener un amplificador, un altavoz para su griterío y el de su facción. Muy distinta es la situación de la Iglesia cuando se opone a los verdaderos poderes y a los auténticos pecados de esta época. Cuando denuncia la descomposición del matrimonio, la destrucción de la familia, el asesinato de niños no nacidos, la deformación de la fe, la Iglesia nos presenta súbitamente a otro Jesús, pues, al parecer, Cristo habría sido exclusivamente misericordia, lo habría comprendido todo y no habría hecho nunca daño a nadie. La consigna está formulada: no debemos ser cristianos a costa del ser humano, entendiéndose en este caso por ser humano lo que gusta a cada uno. Ser cristiano debe ser tal vez un amable suplemento por el que no debe ser preciso pagar nada. El Jesús real era de otro modo. En Él hay ciertamente palabras de una gran ayuda y de una generosidad protectora. Mas también son suyas palabras como éstas: «No he venido a traer la paz, sino la espada» (Mt 10,34). En Jesucristo existe una oposición a la comodidad de la falsedad y la injusticia, una superioridad de la verdad sobre èl mero y cómodo acuerdo de unos con otros que, a la postre, conduce al poder de la injusticia y al dominio de la mentira. Por palabras de ese tipo, que continúan resplandeciendo en la historia con toda su grandeza y han animado la resistencia de la verdad contra la comodidad y la degradación del hombre, fue conducido el Señor a la cruz. Un Jesús que se hubiera limitado a comprenderlo todo no hubiera sido crucificado.

19.7.

La meta del optimismo es la utopía de un mundo definitivamente feliz y libre para siempre, la sociedad perfecta en la que la historia alcanza su fin y revela su condición divina. El fin próximo, que nos garantiza de algún modo la seguridad del fin último, es el éxito de nuestro poder de hacer. La meta de la esperanza cristiana es el reino de Dios, es decir, la unión del mundo y el hombre con el Creador merced a un acto de poder y de amor divino. El objetivo inmediato, que nos señala el camino y confirma la autenticidad del objetivo supremo, es la presencia permanente del poder y del amor de Dios, que nos acompaña en nuestro obrar y nos levanta cuando nuestras posibilidades terminan (...). El propósito de la ideología es, en última instancia, el éxito. La dinámica del progreso hace que todo devenga legítimo (eso me decía recientemente un físico, que se consideraba a sí mismo importante, cuando me atreví a manifestarle mis dudas acerca de algunas técnicas modernas de tratar la vida humana en formación). El fin de la esperanza cristiana es, en cambio, un don, el don del amor, más conveniente para nosotros que todo nuestro hacer: es la existencia de algo que, aun no permitiendo su naturaleza hacerlo obligatorio, es lo más esencial para el hombre, algo que no condena su hambre infinita al vacío. De todo ello dan fe las irrupciones del amor de Dios en la historia, especialmente la figura de Jesucristo, en el que nos encontramos con el amor divino en persona. Ello significa, empero, que a la postre debemos engendrar el prometedor producto del optimismo. El don prometedor

de la esperanza es el regalo que, como ya obsequiado, esperamos de Aquel que verdaderamente puede agasajar: del Dios que ha acampado en medio de la historia a través de Jesucristo.

20.7.

El acontecimiento eclesiástico más emocionante para nosotros fue la visita del Papa a Alemania en 1980. Su estancia en nuestro país se convirtió en una gran fiesta de la fe, de la esperanza y del amor que acalló los tonos críticos y hostiles que, si bien fueron secundarios, adoptaron de antemano el aire de principales. Hemos de conservar la herencia de esos días como los más valioso del año 1980. Será necesario por lo demás, pues en la Iglesia también existirán siempre tonos secundarios de voces mal afinadas que quieren abrirse paso y determinar el acorde. Son tonos secundarios de debilidad o de negación humanas dentro de la Iglesia, aprovechados con maliciosa alegría por los acusadores de la fe como justificación de la incredulidad y agrandados de mil modos, como si no hubiera nada más y se hubiera dicho con ello todo lo que hay que decir sobre el cristianismo y la Iglesia. Se puede mirar al hombre, al mundo y a la Iglesia desde la perspectiva del acusador y dar a una imputación permanente como esa la apariencia de la más elevada moral. Se puede tratar de destapar la hipocresía oculta por doquier. Estamos rodeados de un número cada vez más grande de hombres que se arrogan la función de árbitros universales y enseñan a los hombres a despreciarse a sí mismos y a desdeñar

todo lo que parezca bello y bueno. Ahora bien, esta aparente moral del envilecimiento del hombre, que busca la verdad únicamente en la inmundicia y la acusación, se enfrenta siempre con el hecho de que Cristo y el Espíritu Santo llevan en la Biblia el nombre «paráclito», es decir, intercesor. Cristo ha venido para defender al hombre, de ese modo se defiende Dios a sí mismo. El viaje del Papa fue para nosotros una poderosa defensa del hombre, del mundo y de Dios. Fue, pues, un viaje al servicio del paráclito, del intercesor que nos ha enviado Cristo.

21.7.

«Jedermann»[15]. Ésta es la historia de un hombre inmensamente rico, no completamente malo en sí mismo, pero que aplaza el amor a Dios y al prójimo hasta los días de la vejez. De momento quiere sólo vivir, vivir, vivir... Su riqueza parece ser una llave para todas las puertas. Sin embargo, en medio de un banquete la muerte pone su mano sobre él y lo llama a su último camino. Jedermann busca ahora compañía desesperadamente. La amante no puede ni quiere ir con él. Sus amigos tampoco. Su dinero, en el que tanto había confiado, se torna ahora una cruel ironía y se burla de él. En el momento decisivo, en el último

[15] Dejamos sin traducir esta palabra, porque en el texto aparece como título de una obra. Con ella se designa tanto a su protagonista, cuanto a los hombres todos (de ahí el título *Jedermann*, «cada uno», «todo el mundo»), cuya situación sería la del personaje en cuestión. *(N. del T.)*

trayecto está completamente solo. Nadie puede ayudarle. ¿O sí? Entonces aparece una figura amable de mujer, pero completamente contrahecha. Una y otra vez intenta desesperadamente levantarse y dar algunos pasos. Mas entonces le ocurre lo mismo que al hombre en los *Hechos de los Apóstoles*. La mujer, cuyos huesos no tienen fuerza alguna, se desploma. No puede mantenerse en pie ni caminar. Esta buena pero débil mujer son sus buenas obras, que lo protegen y podrían apoyarlo en su proceso ante el juez. Mas, en realidad, no pueden hacerlo. De ese modo, Hugo von Hofmannsthal, el poeta de *Jedermann,* pone de manifiesto a su personaje y a todos nosotros, que también somos Jedermann, un reflejo de nuestro hombre interior. Así eres tú también nos dice el poeta, así eres por dentro. Si alguna vez miramos en nuestro interior con ojos despiertos podremos percibirlo. Con demasiada frecuencia hemos sido incapaces de aprender el verdadero caminar y el auténtico mantenerse en pie. El hombre interior está atrofiado e impedido. Somos impotentes en nuestro interior porque vivimos exclusivamente hacia fuera. Aun cuando no lo supiera, Jedermann, que rebosaba salud y vida, era un completo impedido como hombre interior. Por intentar apoderarse de la vida entera descuidó vivir la verdadera vida. Luego aparece en escena una segunda figura de mujer que enseña a rezar al agonizante Jedermann. La fe ayuda a las obras a levantarse. Apoyadas en la fe las obras pueden caminar. El propio Jedermann puede hacerlo —puede recorrer el auténtico, el verdadero camino—. La fe le da la fuerza de Cristo: la que Jedermann es incapaz de procurarse por sí mismo.

22.7.

«Los católicos han perdido el sentido de lo sagrado». No puedo negarme a hacer una pequeña digresión al hilo de esta proposición. En la noche de Nochebuena y el día de Navidad, con el pretexto de una manifestación en favor de la paz, delante de nuestra catedral, en München, se ha hecho escarnio de modo insoportablemente vulgar del misterio del nacimiento de Jesucristo y de la liturgia católica. Ya durante la campaña electoral, so color de un pretendido arte, hubo ofensas obscenas a lo que para los cristianos es sagrado. En Alemania, gracias a Dios, no se podría ridiculizar de un modo tan abyecto a otras religiones, como el Islam o el Judaísmo. Sin embargo, lo sagrado para el cristiano no parece ya digno de protección alguna. Quisiera en este lugar protestar clara y enérgicamente contra el escarnio de nuestra fe. El nivel de una sociedad se conoce también por lo que estima digno de protección. Entre nosotros, sólo los intereses materiales parecen dignos de ello. Los bienes del hombre, los verdaderamente humanos, los más delicados y elevados no parecen ya precisar amparo. Ahora bien, debe quedar claro lo siguiente: de quien vulnera la dignidad del hombre, hace del ser humano un ser despreciable y pisotea lo que para otros es sagrado no se puede esperar que un día respete al hombre y lo edifique. Quien propaga la violencia o la ejerce no se manifiesta en favor de la paz. Para terminar, quisiera recordar aquí las palabras que el Santo Padre pronunció en Brühl al recibir al Presidente Federal: «es un error de graves consecuencias confundir, como con tanta frecuencia se hace, el legítimo

pluralismo con la neutralidad acerca de los valores y creer poder renunciar, en nombre de una democracia mal entendida, a las normas éticas y al empleo en la vida pública de las categorías morales de bien y mal».

23.7.

En el encuentro con Cristo se establece, como lo expresaría la Teología, una «comunicación idiomática», un mutuo e íntimo intercambio en el nuevo y más grande yo, en el que me introduce y hace arraigar la transformación producida por la fe. De ese modo, el otro deja de ser definitivamente un extraño para mí. También él es miembro. Cristo quiere servirse de mis capacidades en favor del otro, incluso cuando no existe una atracción humana de índole puramente natural. Ahora puedo transmitir a los demás el asentimiento a Cristo que yo mismo experimento en mi vida, aun cuando no exista afecto natural. El lugar de las simpatías y antipatías puramente privadas lo ocupa la cordialidad de Cristo, su sufrimiento y amor compartidos. Merced a que participo del afecto de Jesús, que en la vida de la fe se transforma en simpatía verdaderamente mía, yo mismo puedo transmitir cordialidad, un sí más grande que el mío propio. Por lo mismo, puedo hacer que el otro perciba el asentimiento profundo que da sentido a cualquier asentimiento humano. No es posible considerar aquí más detenidamente el acontecimiento humano de un ágape semejante. Ese suceso exige práctica y paciencia. Mas también conlleva algunos contratiempos imprevistos. Es decir, supone que en la

vida de la fe tiene lugar un intercambio de mi yo interior con Cristo, a fin de que su sí penetre en mí y se haga mío. Por otro lado, exige también ejercicio, en concreto, atreverse al sí que da al otro y para el que me necesita. Sólo con una osadía semejante, desacostumbrada e inquietante al principio, crece la fuerza para ello y se manifiesta de forma cada vez más evidente la relación pascual: el combate contra el propio egoísmo («negación de sí mismo») conduce a una alegría interior inmensa y lleva a la resurrección.

24.7.

«Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Dios quiere al hombre. El hombre, como el universo entero, no es fruto del puro azar, no deriva de un simple acto ni del mero poder, sino que procede de una palabra que es amor, verdad y sentido. Hay un designio de Dios para cada uno de nosotros que es nuestro comienzo originario. Teniendo todo esto en cuenta podemos plantear la siguiente pregunta: ¿qué designio es ése? Para responderla es preciso decir, por un lado, que la voluntad divina tiene una idea propia de cada hombre, cada uno es un ser especial, no un simple ejemplar de un producto repetido millones de veces. Hace algunos años apareció un volumen de fotografías de un conocido maestro del arte fotográfico con el título *Imagen de Dios*. En él aparecían fotografías del hombre representado en todas las situaciones posibles y con todas las carencias de que es capaz: pobres y ricos, jóvenes y viejos, sanos y enfermos, sencillos y atemorizados, atormen-

tados, triunfadores, orgullosos e importantes. Siempre que alguien lo ojeaba considerando su título y teniéndolo presente —*Imagen de Dios*—, le sobrevenía un estado de ansiedad. Con honda pesadumbre lo apartaba y se hacía esta pregunta: ¿cuál es el dios que me contempla en estas imágenes? ¿Tal vez un dios contradictorio o impotente? ¿O acaso un dios en el que se oculta un poder maligno? De ese modo, cuando se trataba de considerar más de cerca el asunto, resultaba evidente que a Dios no se le puede fotografiar, ni siquiera fotografiando al hombre. El hombre es imagen de Dios, pero las imágenes fotográficas del hombre no son imágenes de Dios. De un modo tan simple no es posible ver a Dios.

25.7.

No existe en absoluto una noticia puramente objetiva. Incluso la fotografía, con la que supuestamente se descubrió la posibilidad de una objetividad que excluía cualquier huella del sujeto, contiene una cierta interpretación, aun cuando eliminemos las múltiples posibilidades de manipulación que ofrece. Ello se debe a que la fotografía implica siempre una cierta posición de las cosas, una elección, una separación y una u otra iluminación. Por todo ello, es también interpretación. Nuestra exposición es también, sin excepción posible, una elección. De ahí que la noticia esté siempre interpretada, aun cuando sólo sea por lo que se omite, por lo que no se dice. Ello significa que la técnica de la información sin la ética de la información es inhumana. Debemos preguntarnos, pues, si

acaso no nos hemos convertido en gigantes de la técnica permaneciendo, al propio tiempo, párvulos en ética, especialmente en ética de la información. En este problema resplandece, a mi juicio, la genuina misión de una agencia católica de noticias. Su cometido no consiste sólo en introducir y hacer comprensible el amplio campo de noticias de la Iglesia en el ámbito de las disputas humanas. Una agencia católica de noticias existe, además, para desarrollar y practicar la ética de la información.

26.7.

El periodismo tiene sentido únicamente si es bueno conocer la verdad. Sólo puede ser una efectiva profesión si existe una verdad que es buena. En ese caso es justo y necesario ayudar a que se manifieste. La confianza fundamental en la existencia del bien y en la necesidad de contribuir a extenderlo no impide el trabajo del periodista. Es, más bien, lo único que lo hace posible: debe ser la primera columna de un auténtico *ethos* periodístico. Esta confianza fundamental puede descubrirla también el no cristiano. Hemos de confesar, para vergüenza nuestra, que la confianza en cuestión está hoy día tal vez más viva y es más firme entre los no cristianos que entre las naciones otrora cristianas. Su fundamento más hondo y su más grande confirmación se halla, empero, en la figura de Cristo. Él es el que nos da confianza. Tanto valor tenemos para Dios que Él mismo se hace hombre. El *Ecce homo,* que hoy día se manifiesta por lo general sólo en caricaturas, logra en Él su verdadero

sentido. En la actualidad *Ecce homo* significa por regla general lo siguiente: ahí podéis ver de nuevo a ese sucio ser. Pilato, el escéptico, quería decir también algo semejante. Mas, sin quererlo, descubrió algo muy distinto: el hombre es de un modo tal que la presencia de Dios brilla entre nosotros en este rostro. Así pues, hemos de intentar una y otra vez mirar al hombre, pero no con la mirada de Pilato, sino con la del mismo Jesús. Haciéndolo así servimos a la verdad y a la humanidad, a la naturaleza humana del propio hombre. Necesitamos, sin duda alguna, valor para denunciar abiertamente las irregularidades y para urgir una mejoría de la situación. En nuestros días necesitamos todavía con más urgencia, no obstante, el arrojo para hacer visible el bien en el hombre y en el mundo. Sólo así podremos dar valor a los hombres para consigo mismos, para la existencia, sin el que cualquier otro coraje se hunde en el vacío.

27.7.

El escriba del Evangelio de San Marcos representa a todos los hombres que buscan el modo de ser auténticamente hombres (Mc 12,28-34). El escriba había escuchado con atención los anteriores diálogos de Jesús con grupos diversos. De ese modo encontró confianza para preguntarle por lo esencial. ¿Qué es lo fundamental en mi vida, en la vida de cada uno de nosotros? Así se podría traducir la pregunta que ese hombre plantea al Señor. Jesús no responde con invenciones propias, ni muestra ningún género de ambición de aparecer como pensador de lo hasta ese

momento no pensado. Jesús muestra el camino que se encuentra en las Sagradas Escrituras y pone de manifiesto, en medio del laberinto de interpretaciones, el procedimiento decisivo para todo. Cristo nos conduce a la palabra de Dios, a las antiquísimas palabras sobre el amor de Dios y el amor al prójimo que se conservan en el *Levítico* y en el *Deuteronomio*. Cuando las escuchamos atentamente, salta a la vista, antes de nada, que en el comienzo no hay una orden, sino una profesión de fe que expresa conocimientos: «escucha, Israel, el Señor tu Dios es el único Dios». Cada una de las palabras de esta proposición es importante. Oír, percibir la realidad es anterior al obrar. El hombre es un ser que ha de responder. Para poder obrar rectamente, debemos mantener con anterioridad limpia nuestra mirada y abiertos los oídos. Sin verdad no se puede obrar rectamente. Por eso, la voluntad de verdad, la búsqueda humilde de la verdad, la disposición permanente a aprenderla es el supuesto fundamental de toda moral. Cuando la utilidad o el éxito se separan de la verdad, el mundo se desintegra en facciones, pues la utilidad depende siempre del punto de vista del agente. Aun cuando la pregunta acerca de lo útil, de lo socialmente necesario y progresivo pueda ser bienintencionada, separada de la norma de la verdad, alejada de Dios, eleva imperceptiblemente el poder a la condición de norma suprema del hombre. Por encima del poder del hombre se halla, empero, la verdad. Ella debe ser el límite y la norma de todo poder. Sólo así podremos llegar a ser libres y buenos. El hecho de que escuchar la verdad deba preceder al obrar significa también que por encima de nuestros propios planes y propósitos está la voluntad de Dios. En las palabras de

Jesús lo primero es Dios. El primer mandamiento es realmente el primero de todos. Cuando el hombre aparta a Dios por lo aparentemente más urgente para organizar su felicidad, no queda mejor dispuesto para instaurar un orden justo en el mundo, sino que pierde la norma y, a la postre, llega a despreciarse a sí mismo. Sólo quien mira al ser humano desde Dios es capaz de amar a los hombres. Sólo quien conoce a Dios puede amar al hombre: también a los más pobres, débiles e indefensos, a los derrotados, a los no nacidos y a los inútiles. Por eso, el «escucha Israel» se halla inevitablemente al comienzo de todos nuestros caminos.

28.7.

Hay muchos hombres que viven en enemistad consigo. La antipatía hacia sí mismos, la incapacidad de aceptarse y reconciliarse consigo propio, está muy alejada de la «negación de sí mismo» que quiere el Señor. Quien no se quiere a sí mismo no puede tampoco amar al prójimo, y menos aún aceptarlo «como a sí mismo», pues se halla enfrentado consigo y, como consecuencia, es incapaz —con una incapacidad que nace de lo más hondo de su vida— de amar. Eso significa, no obstante, que el egoísmo y el verdadero amor a sí mismo no son idénticos, sino que, más bien, se excluyen. Se puede ser un perfecto egoísta y, a pesar de ello, estar enemistado consigo. Así es efectivamente, pues el egoísmo deriva frecuentemente del propio desgarramiento, de la pretensión de hacerse un yo distinto, siendo así que la verdadera

relación con el yo crece cuando se tiene libertad respecto de sí. Se podría hablar resueltamente de un círculo antropológico: en la medida en que alguien se busca siempre a sí mismo, quiere realizarse a sí propio y tiene la vista clavada en el logro y cumplimiento de su propio yo, éste se torna molesto, desagradable e insatisfactorio. Aquejado de ese malestar, se desmembra en cien formas distintas. Al final queda sólo la huida de sí mismo, la incapacidad de soportarse, el refugio en las drogas o en cualquier otra de las múltiples formas de egoísmo, que es contradictorio en sí mismo. Sólo el sí que me da un tú me capacita, por mi parte, para decirme sí a mí mismo en el tú y con el tú. El yo se hace real merced al tú. Por lo demás, debe decirse que sólo quien se ha aceptado a sí mismo puede decir auténticamente sí al otro. Aceptarse a sí mismo, «amarse» supone, por su parte, la verdad. Exige, pues, estar permanentemente en camino hacia ella.

29.7.

¿Cómo ha de ser el sabio, el intelectual cristiano? Santiago menciona una serie de criterios, de los que quisiera entresacar únicamente los dos primeros. El santo dice que la verdadera sabiduría —la que viene de lo alto— es «inmaculada» (Sant 3,17). Podríamos traducir ese término también por pura, límpida, irreprochable. Es, por consiguiente, una sabiduría pacífica y pacificadora (...). No hace falta decir cuánto nos atañe todo esto en la actualidad. Es normal y necesario que existan discusiones teológicas. Ahora

bien, cuando la disputa teológica deja de ser una lucha por la verdad y se convierte en una contienda por el poder en la Iglesia, la esencia de la Teología queda profundamente falseada. Cuando eso ocurre, la Teología provoca la aparición de facciones dentro de la Iglesia y se convierte en medio de poder. Al final, provoca la división dentro de la Iglesia. Siempre que da lugar a grupos teológicos que se convierten en bandos dentro de la Iglesia, la Teología se transforma en sabiduría falsa, crea enemistad e irrita a los hombres. Debo decir que lo que más me ha horrorizado de tantas cartas y publicaciones es el odio profundo a la Iglesia y sus hombres que se trasluce a través de ellas. La prueba de la auténtica sabiduría —y, por consiguiente, del auténtico maestro de sabiduría dentro de la Iglesia— es crear paz en vez de desavenencia, bondad y sinceridad interior en lugar de irritación.

30.7.

El hombre espera la salvación de sí mismo y se cree capaz de procurársela. Con el primado del futuro se enlaza, pues, el de la praxis, el de la actividad humana, que se considera previa a cualquier otro comportamiento. La propia Teología se abre cada vez más decididamente a este modo de ver las cosas: la ortopraxis frente a la ortodoxia forma parte del plan. La «escatopraxis» parece más importante que la escatología. Así como en el pasado quedaba confiado a la ilustración popular decir al campesino que el abono químico es más eficaz que la oración, ahora se puede

leer también, convenientemente adaptado a la nueva situación, algo semejante en la moderna literatura «religiosa». Se llega a decir, incluso, que, bajo determinadas circunstancias, la oración produce «disfunciones». Apenas se puede considerar ya como petición de ayuda divina, sino como recolección de ayuda para los poderes que el hombre es capaz de procurarse a sí mismo. La fe en el progreso, tan frecuentemente declarada muerta, revive de nuevo. Por su parte, el optimismo acerca de que el hombre podrá crear al fin y a la postre la ciudad del hombre encuentra nuevos partidarios. La ciudad del hombre, que para muchos es una bandera de su voluntad, tiene para otros un tono melancólico. La razón de ello está en que, junto con la esperanza, se extiende el temor. El miedo, que en los momentos más optimistas de la posguerra parecía haber desaparecido, crece de nuevo. Cuando los hombres pusieron los pies en la luna por primera vez, nadie pudo sustraerse al entusiasmo, el orgullo y la alegría provocados por el éxito tan grandioso alcanzado en este momento por el hombre. No se percibió el acontecimiento como triunfo de una nación, sino como victoria del hombre. Sin embargo, la alegría producida por el hecho de que el mismo hombre capaz de algo tan inaudito no pudiera evitar que año tras año mueran de hambre cientos o incluso millones de hombres, ni sea capaz de proporcionar a millones de hermanos una existencia humana digna, de acabar con la guerra o suprimir la marea creciente de crímenes, hacía que con los momentos de alegría se mezclara una profunda aflicción. Es más fácil encontrar el camino a la luna que el que conduce al hombre hacia sí mismo. El poder técnico no es necesariamente un poder humano. El poder sobre sí mis-

mo reside evidentemente en un ámbito completamente distinto del que ocupa el del quehacer técnico.

31.7.

¿No deberíamos volver a reconocer nuevamente y a aceptar que el hombre no tiene por qué avergonzarse de tener una u otra edad, cuando las acepta interiormente y lleva cada una de ellas a su culminación? ¿No deberíamos aprender a reconocer en esta encrucijada del tiempo que transcurre y se renueva que el hombre precisa su entera existencia, desde la niñez hasta la ancianidad, para ser auténtico hombre? ¿No deberíamos intentar aceptar el tiempo entero del hombre? ¿No sería conveniente tener tolerancia hacia los demás o, mejor aún, aceptar su modo de ser, sabiendo que todos tenemos algo que dar a los otros? Para decirlo de modo concreto: ¿qué sería del mundo y de la Iglesia sin la límpida, cándida e invariable fe de los niños, cuya naturaleza infantil no se debe extinguir en una madurez precoz, tal como ocurre hoy frecuentemente? ¿Qué sería de la Iglesia y del mundo sin la inquietud apremiante, sin las preguntas, volcadas siempre hacia adelante, de los jóvenes? ¿Qué sería de éstos sin la decisión de quienes se encuentran en la cima de la vida, sin la madurez de la experiencia, sin la paciencia sosegada y la serenidad capaz de renunciar de los ancianos? ¿Qué sería de todos nosotros sin la confianza recíproca, sin la disposición para descubrirnos y aceptarnos unos a otros? En este tiempo en que domina el futuro y —acaso por ello mismo— las horas están detenidas a

partir de un determinado momento, lo más importante es la respuesta afirmativa, íntima y sin reservas a los ancianos. Por lo mismo, es de enorme importancia aprender a envejecer y a aceptar tiempo y futuro.

AGOSTO

1.8.

En el último libro de las Sagradas Escrituras San Juan desarrolla, con todo el esplendor del lenguaje apocalíptico, la imagen de la ciudad: «Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo, del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo» (*Apocalipsis* 21,2). El misterio del «cielo» y el del «jardín», de la tierra santa, son recogidos en el misterio de la «ciudad» y conservados en él. ¿Por qué reviste la Biblia la idea del mundo nuevo precisamente con la imagen de la ciudad? La ciudad encarna, ante todo, la vivencia originaria de seguridad y comunidad. Es una especie de trágica ironía que los hombres tuvieran que aprender en la última guerra a ver precisamente en las ciudades el punto de convergencia de la seguridad y las amenazas provenientes del ser humano. Con todo, aun

estando rodeadas de escombros, no podían dejar de amarlas. Hoy vuelven a resplandecer de un modo nuevo con el esplendor festivo de la vida agitada. Aun cuando es verdad que no podremos olvidar nunca que las ciudades se convirtieron en puntos de convergencia de toda seguridad, no es menos cierto que tras todas estas afirmaciones se esconde un signo de interrogación y una cierta contradicción. La razón está en que, aun cuando las ciudades sean el lugar de la comunidad festiva de los hombres, son también el lugar de la definitiva soledad. La esencia de la ciudad, que en este mundo no se halla en parte alguna —de lo cual somos conscientes con una añoranza dolorosa y conmovedora en las ciudades de nuestro orbe—, se dará alguna vez de forma perfecta y cumplida. Entonces culminará la sensación profundamente embriagadora de estar en el «hogar», emoción que embarga al hombre que se sabe seguro en el país y entre los hombres que son su verdadera «patria».

2.8.

El hombre tiene un poder absoluto sobre el cosmos. Conoce sus funciones y las leyes que prescriben su curso. Su saber es poder: puede hasta cierto punto desmontar el mundo y montarlo de nuevo. Para él es sólo una estructura funcional que utiliza y a la que obliga a ponerse a su servicio. En un mundo concebido de ese modo no hay lugar para la intervención de Dios. La ayuda que el hombre necesita está exclusivamente en el hombre, pues el poder no es Dios. Cuando el único título del poder es el hombre, deja

de estar presente Dios. Estas reflexiones ponen de manifiesto algo decisivo en torno a la pregunta sobre el conocimiento humano de Dios. En particular, que el conocimiento de Dios no es, en última instancia, una cuestión de pura teoría, sino sobre todo un problema de praxis vital: depende de la relación que el hombre establezca entre sí mismo, el mundo y su propia vida. Por lo demás, el problema del poder es únicamente un aspecto, precedido por decisiones de profundo alcance, de la relación entre el propio yo, el tú y el nosotros, de la experiencia de ser amado o rechazado. De las experiencias fundamentales y decisiones básicas sobre la reunión del yo con el tú y el nosotros depende también que el hombre considere estar con los demás —o que otro le preceda— como competencia, como peligro o como fundamento para la confianza. Finalmente, de ello depende también que, a la larga, tenga que combatir a este testigo o pueda decirle sí respetuosamente y con agradecimiento.

3.8.

La música litúrgica debe responder, por su propio carácter, a la exigencia de los grandes textos litúrgicos, tales como el Kirie y el Gloria, el Credo, el Sanctus o el Agnus Dei. Eso no significa que deba ser exclusivamente música para textos. Con todo, en la dirección interna de los mismos ha de encontrar la orientación para su propio mensaje. La segunda guía es la referencia a la coral gregoriana y a la palestrina. Esta indicación no significa tampoco que toda la mú-

sica de la Iglesia deba ser copia de aquélla. ¿Se puede esperar, humanamente hablando, que aún queden abiertas en este terreno nuevas posibilidades creadoras? ¿Cómo debe acontecer tal cosa? La primera pregunta es, a decir verdad, fácil de responder, pues si esta imagen del hombre es, a diferencia de aquella otra, inagotable, siempre podrá abrir nuevas posibilidades a la expresión artística. Y ello de manera tanto mejor cuanto más vivamente determine el espíritu de una época. Ahora bien, ahí reside la dificultad de la segunda pregunta. En nuestra época ha desaparecido en gran medida la fe como fuerza configuradora de la opinión pública. ¿Cómo puede, pues, ser creadora? ¿No está arrinconada por doquier en las llamadas subculturas? Conviene decir al respecto que, según todos los indicios, estamos ante un nuevo florecimiento de la fe en África, Asia y Latinoamérica del que pueden nacer nuevas configuraciones culturales. Con todo, la palabra subcultura no debería asustar tampoco en mundo occidental. En la crisis cultural a la que estamos asistiendo, la nueva clarificación y conciliación culturales puede brotar exclusivamente de islas de atesoramiento espiritual. Cuando en la comunidad de vida tienen lugar nuevos estallidos de fe, se pone de manifiesto cómo se forma nuevamente en ellas una cultura cristiana, cómo inspira la experiencia comunitaria y abre caminos previamente insospechados. Es importante que exista la antesala de la religiosidad popular, con su música propia, así como que haya música espiritual en sentido amplio, que debe hallarse continuamente en intercambio fructífero con la música litúrgica. Ambas son fecundas y purificadas por ella, preparando a la vez nuevas formas de música litúrgica. Merced a las for-

mas más libres que la caracteriza, puede madurar aquello que debe entrar en la comunidad del servicio divino común que desempeña la Iglesia. Éste es también el ámbito en el que el grupo puede ensayar su creatividad, con la esperanza de que de él crecerá lo que alguna vez pertenecerá a la totalidad.

4.8.

Para que la liturgia sobreviva o para que sea renovada por completo, es preciso que sea redescubierta la Iglesia. Más aún, para vencer la alienación del hombre y reencontrar su identidad, es imprescindible que redescubra la Iglesia, que no es una institución enemiga del hombre, sino el nuevo nosotros en el que el yo puede alcanzar su fundamento y su refugio. Sería saludable releer con detenimiento el librito con el que Romano Guardini, el gran pionero de la renovación litúrgica, cerró en el último año del Concilio su obra literaria.Como repetidamente señala, Romano Guardini escribió esa obra con preocupación y por amor a la Iglesia, cuya condición humana y sus peligros conocía perfectamente. Sin embargo, había aprendido a descubrir en ella el escándalo de la encarnación de Dios, a ver la presencia del Señor, que ha convertido a la Iglesia en su cuerpo. Sólo hay sincronía entre Jesucristo y nosotros, si existe el Cuerpo de Cristo. Sólo cuando se da esta coincidencia hay verdadera liturgia, pues ésta no es solamente recuerdo del misterio pascual, sino su presencia verdadera.

5.8.

En no pocas formas de religión la música es un medio para llegar a un estado de delirio o de éxtasis. La limitación de la naturaleza humana, de la que deriva el hambre de infinito característica del hombre, debe alcanzarse mediante la locura sagrada, mediante el frenesí del ritmo y de los instrumentos. Una música como ésa derriba las barreras de la individualidad y la personalidad. El hombre se libera con ella del peso de la conciencia. La música se torna éxtasis, liberación del yo, unión con el todo. Hoy día asistimos a una vuelta profanizada de ese género de música en la música rock y en la pop, cuyos festivales son una forma de anticulto de idéntico sentido; placer de la destrucción, supresión de las barreras de la vida cotidiana e ilusión de conseguir la salvación mediante la liberación del yo, del éxtasis desordenado del ruido y de la masa. Se trata de prácticas de evasión cuya forma de liberación se halla próxima a los estupefacientes. Están en radical oposición, pues, con la fe cristiana en la salvación. Como consecuencia lógica, en estos ambientes se extiende cada vez más el culto y las músicas satánicos, cuyo peligroso poder para la ruina y disolución intencionadas de la persona no ha sido tomado todavía suficientemente en serio. La disputa presentada por Platón entre la música dionisíaca y la apolínea no es la nuestra, pues Apolo no es Cristo. Con todo, la pregunta que plantea el filósofo griego nos concierne de un modo altamente significativo. La música se ha convertido en la actualidad, de un modo que hace una generación no podíamos entrever, en el vehículo decisivo de una cierta antirreli-

gión y, por lo mismo, en el escenario de la división de los espíritus. Dado que busca la salvación a través de la liberación de la personalidad y la responsabilidad, la música rock se puede incluir con total seguridad entre las ideas anarquistas de la libertad, que en la actualidad domina más claramente en Occidente que en Oriente. Precisamente por ello, se halla en radical oposición con la idea cristiana de salvación y de libertad: es completamente contraria a ella. De ahí que ese tipo de música deba ser excluido de la Iglesia, y ello no sólo por motivos estéticos, por intransigencia renovadora o inmovilidad histórica, sino por razones de principio.

6.8.

La música adecuada para dar culto al Dios hecho hombre y clavado en la cruz está animada por una síntesis distinta, más grande y ajustada, de espíritu, intuición y sonido sensible. Se puede decir que la música occidental procede de la música coral gregoriana, a través de la música de las catedrales y de la gran polifonía, de la música del Renacimiento y del Barroco, hasta Bruckner. Su origen está, en definitiva, en la interna riqueza de la síntesis, desplegada en una abundancia infinita de posibilidades. Únicamente en ella existe una grandeza semejante, pues sólo podía crecer merced al fundamento antropológico que une lo espiritual y lo profano en una unidad humana última. Esa unidad se disuelve al desaparecer la antropología en cuestión. La grandiosidad de esta música es, a mi juicio, la más evidente e inme-

diata verificación que la historia nos brinda de la imagen cristiana del hombre y de la fe cristiana en la salvación. Quien siente realmente la emoción que produce sabe íntimamente, de una u otra forma, que la fe es verdadera, aun cuando necesite dar muchos pasos todavía para apropiarse esa intelección con el entendimiento y la voluntad. Eso significa que la música litúrgica de la Iglesia debe estar ordenada a lograr la integración de la naturaleza humana que se nos ofrece en la fe en la encarnación. Ese género de liberación es más arduo que la del delirio. Este esfuerzo es, no obstante, el vigor de la misma verdad.

7.8.

Liturgia y música han estado desde un principio recíprocamente hermanadas. Cuando el hombre alaba a Dios son insuficientes las palabras. Hablar con Dios es algo que sobrepasa los límites del lenguaje humano. Por eso, ha pedido en todas partes, por una necesidad esencial, la ayuda de la música, el canto y las voces de la creación en el sonido de los instrumentos. Alabar a Dios no es algo exclusivo del hombre. Darle culto es unirse al coro en alabanza de Aquel de quien hablan todas las cosas. Quisiera proponer para estas reflexiones unas bellas palabras de Mahatma Gandhi que encontré no hace mucho tiempo en un calendario. Gandhi alude a los tres espacios vitales del cosmos, señalando, a la vez, que cada uno de ellos provee de un género propio de seres. Los peces, que guardan silencio, viven en el mar. Los animales que pueblan la tierra dan alaridos. En cambio, los

pájaros, cuyo espacio vital es el cielo, cantan. Lo característico del mar es el silencio, el grito lo es de la tierra, y el canto del cielo. Ahora bien, el hombre participa de los tres, pues lleva en sí la profundidad del mar, el peso de la tierra y la altura del cielo. Por eso, le pertenecen también las tres cualidades: el silencio, el grito y el canto. Quisiera añadir a todo ello que en nuestros días vemos cómo, alejado de la trascendencia, al hombre sólo le queda el grito, pues quiere ser exclusivamente tierra e intenta convertir el cielo y la profundidad del mar en tierra suya. La auténtica liturgia, la de la comunidad de los santos, devuelve al hombre su dimensión completa. Abriéndole la profundidad del mar y enseñándole a volar, le revela de nuevo el silencio y el canto y le manifiesta el ser del ángel. Elevándole el corazón, le lleva a cantar de nuevo el canto enterrado en su interior. También podemos decir, a la inversa, que la auténtica liturgia se reconoce en que nos libera del obrar común y nos devuelve la profundidad y la altura, el silencio y el canto. La auténtica liturgia se reconoce en que es cósmica, no algo propio de un grupo. La liturgia verdadera canta con los ángeles y calla con la profundidad expectante del universo: así salva la tierra.

8.8.

En su libro *Wohin steuert der Vatikan*[16], Reinhold Raffat ha descrito resueltamente la irrupción de

[16] *¿Adónde va el Vaticano? (N. del T.)*

corrientes iconoclastas en la Iglesia posconciliar, intentando incluso reconducirla a un denominador bíblico. Hasta ahora, la Iglesia, la «vieja Iglesia», como él la llama, habría configurado su sentimiento de la existencia, pongamos por caso, por la parábola del trabajador en la viña y por la de los lirios en el campo. Ahora, en cambio, se sitúa en primer plano la expulsión de los mercaderes del templo y el ojo de la aguja que pone difícil a los ricos la entrada en el cielo. De hecho, en la historia de la Iglesia ha habido frecuentemente irrupciones de actitudes iconoclastas. El terremoto que hoy vivimos en la Iglesia forma parte de ese plexo histórico. Aquí reside el auténtico nervio de la pregunta teológica acerca de la conveniencia de la imagen y la música en la Iglesia. Al hombre de un mundo paganizado de nuevo le parece una amenaza la exigencia de la cultura cristiana y de las realizaciones culturales desarrolladas en su ámbito. Por otro lado, buena parte del negocio del arte de los últimos decenios se puede entender, en su sentido más profundo, como burla intencionada de lo que hasta ahora había sido arte, como un intento de emanciparse mediante la burla y el escarnio de su grandeza, de postergarlo, de superarlo y lograr de nuevo ventaja frente a una pretensión que no somos capaces de alcanzar. Este fenómeno está estrechamente unido, por su parte, con el funcionalismo, el verdadero denominador de la existencia del mundo actual. Es significativo que la máquina se haya convertido, a la postre, en modelo de vida incluso para el hombre. En ese mundo no tiene cabida la peculiaridad de lo artístico; debe ser sustituido por lo calculable. El arte queda sujeto a la legalidad del mercado, es decir, queda destruido como arte.

9.8.

En la época contemporánea ha cambiado sustancialmente la relación con el trabajo y las tareas terrenas. Mientras la antigüedad estimaba como situación ideal liberarse completamente de las inquietudes terrenales y gozar de «ocio para contemplar la verdad»; mientras que esa época consideraba ocuparse de lo terrenal como una carga que lo apartaba de lo importante, el hombre actual mira la misión en el mundo con una especie de fervor religioso. El hombre moderno no quiere saber nada de huir del mundo y muy poco de ocio, pues valora como posibilidad positiva del hombre cambiar el rostro del mundo, agotar sus posibilidades y hacerlo más habitable (...). Ahora bien, ¿qué es lo que incrementa la habitabilidad del mundo? Después de haber alcanzado el confort técnico su más alto desarrollo crece el anhelo de sencillez característica de lo originario. El mundo hecho por el hombre, que lo rodea por todas partes, se convierte en una cárcel que provoca gritos de libertad, el anhelo de algo enteramente distinto. Cada vez resulta más evidente que el tiempo libre no sustituye al ocio, que es preciso aprender de nuevo lo que éste significa para que el trabajo conserve su sentido. De modo semejante, no es difícil percibir que, al agotar el mundo entero en beneficio própio, el hombre termina destruyendo y aniquilando su propio espacio vital. Todo ello ha dejado de ser ya un grito de Casandra proferido por románticos enemigos de la técnica para convertirse en cálculo de la propia técnica acerca de sí misma. De ese modo, la ciencia liberada de valores se convierte en una pesadilla y en

la verdadera acusada del progreso entero. La ideología es triunfo cuando, por pusilanimidad, no surge afán de saber, de contemplación y de libertad interna, que ambas cosas proporcionan siempre de modo necesario.

10.8.

Los apóstoles regresan de su primera misión y se sienten henchidos de las experiencias vividas y de lo alcanzado. No tienen tiempo suficiente para narrar los resultados de su misión. A su alrededor surge, de hecho, un trabajo tan absorbente que ni siquiera encuentran tiempo para comer: hay hombres constantemente yendo y viniendo. Tal vez esperaran ser alabados por su celo. En vez de ello, Jesús les invita a ir con Él a un lugar apartado donde puedan estar solos y descansar. Estimo que es muy conveniente ver la humanidad de Jesús en acontecimientos como éste, pues el Señor no pronuncia siempre palabras de elevada grandeza, ni se consume para arreglar todo lo que hay a su alrededor. Puedo imaginarme formalmente su rostro y entrever el modo de decirles estas palabras. En el momento en que los apóstoles se desviven y, por el celo y la entrega puestos en cosas importantes, se olvidan incluso de comer, Jesús les hace bajar de las nubes diciéndoles: ¡tomaos ahora un rato de descanso! No es difícil percibir el humor sosegado, la amable ironía con que Jesús hace poner a los discípulos los pies en el suelo. En la humanidad de Jesús que transparece en situaciones como ésa se revela su divinidad, se deja ver cómo es Dios. Cual-

quier género de trajín, también el religioso, es completamente ajeno a la imagen del hombre del Nuevo Testamento. Cuando creemos ser completamente imprescindibles, cuando estimamos que el mundo o la Iglesia dependen de nuestro infatigable quehacer, nos estamos sobrevalorando. Detenernos, aceptar nuestros límites, tomarse un tiempo libre para respirar y descansar son actos de honradez creatural, pues todos ellos son propios de la criatura hombre. No quiero naturalmente, entonar una alabanza a la pereza. Sin embargo, es necesario introducir una cierta revisión del catálogo de las virtudes tal como se han desarrollado en el mundo occidental. En occidente se considera el trabajo como la única actitud justificable, mientras que la contemplación, la admiración, el recogimiento o el silencio parecen injustificables o, cuando menos, se estiman como actitudes por las que se debe pedir disculpas. Con ese modo de ver las cosas se atrofian, empero, fuerzas esenciales del hombre.

11.8.

En las excavaciones del mundo romano en el norte de África se encontró el siglo pasado, sepultada bajo los años, en el mercado de Fimgad, en Argelia, una inscripción del siglo segundo o tercero en la que se podían leer estas palabras: cazar, bañarse, jugar, reír, eso es la vida. Todos los años, cuando la avalancha de turistas se dirige hacia el sur —buscando la vida—, vuelvo a recordar la inscripción referida. Si alguna vez en el futuro se descubrieran los anuncios de las

empresas de tiempo libre de nuestros días, se revelaría en ellos una imagen semejante de la vida. Es evidente que muchos hombres sienten el año en la oficina, en la fábrica o en cualquier otro lugar de trabajo como no vivir. Por eso, emigran en vacaciones buscando ser por fin felices y poder vivir verdaderamente. Este deseo de esparcimiento, de libertad, este anhelo por salir de la coacción de la vida cotidiana es genuinamente humano. Como consecuencia de la prisa del trabajo del mundo técnico, son incluso necesarias pausas de ese tipo. Dando esto por supuesto, es preciso conceder, no obstante, que tenemos problemas con nuestra libertad, con la libertad para el tiempo libre. El hombre percibe de pronto que no puede vivir auténticamente de forma ninguna, es decir, constata que la vida no consiste en bañarse, jugar o reír. La pregunta acerca del dominio del tiempo libre, de las vacaciones, comienza a ser una verdadera ciencia. Con frecuencia me acuerdo en este contexto de que Santo Tomás de Aquino ha dejado escrito un tratado sobre los medios para combatir la tristeza. Dice mucho en favor de su realismo que considere también bañarse, dormir y distraerse como medios a propósito para ello. Sin embargo, añade enérgicamente que una de las ayudas más adecuadas contra la tristeza es convivir con amigos. Eso es lo que verdaderamente rompe la soledad, fundamento a la postre de nuestra insatisfacción. Así pues, el tiempo libre debería ser ante todo tiempo libre del hombre para el hombre. Ahora bien, según Tomás de Aquino el medio imprescindible contra la tristeza es, en definitiva, el trato con la verdad, es decir, con Dios, pues en la contemplación el hombre toca la verdadera vida. Si excluimos todo ello de nuestro

programa de vacaciones, el propio tiempo libre se torna tiempo sin libertad: no podremos encontrar en él la vida perdida que buscamos. Buscar a Dios es la más estimulante excursión por el monte, el baño más vivificante que el hombre puede tomar. Bañarse, jugar, dormir, todo eso forma parte del tiempo de vacaciones. Ahora bien, nuestro programa de vacaciones debe incluir, como dice Tomás de Aquino, el encuentro con Dios, al que nos invitan nuestras bellas Iglesias y el precioso mundo que Dios ha hecho.

12.8.

San Lucas narra en su Evangelio que, en los cuarenta días después de la resurrección. Jesús hizo acto de presencia ante los ojos y oídos de los discípulos explicándoles las cosas del Reino de Dios. Luego añade una tercera frase, en la que interpreta el encuentro de Jesús con sus discípulos de estos días. Se trata de una expresión singular que la tradición ecuménica ha reproducido como «banquete común». Sin embargo, literalmente dice que el Señor «ha comido sal con ellos». La sal era el regalo más espléndido de la hospitalidad y, por lo mismo, expresión de hospitalidad como tal. Así pues, se debería traducir propiamente como sigue: Jesús los acogió en su hospitalidad, que no se limitó a ser un acontecimiento externo, sino participación en su propia vida. Mas la sal es también un símbolo de la Pasión. Y un condimento y medio de conservación que obra contra la putrefacción, contra la muerte. Sea el que sea el sentido que esas enigmáticas palabras quieren transmitir, su in-

tención es hasta cierto punto clara: Jesús ha hecho sentir el misterio a los sentidos y el corazón de los discípulos. Ya no es exclusivamente una idea. Aun cuando su contenido no tiene mucho que ver con lo intelectualmente sabido, los discípulos fueron tocados por la esencia del misterio, hasta el punto de que alcanzó sus propios cuerpos. Ya no conoces a Jesús o a su buena nueva de modo meramente extraño, sino que vive en ellos. Todavía me parece de gran importancia un segundo dato del evangelista. San Lucas dice que Jesús extendió las manos y los bendijo. Después de bendecirlos se va. Sin embargo, también es cierto lo contrario: al bendecirlos se queda con ellos. Éste es desde ese momento el modo de relación de Jesús con el mundo y con cada uno de nosotros: el Señor nos bendice, se torna Él mismo bendición para nosotros.

13.8.

Quien ve el desierto de piedra de las grandes ciudades, que crecen sin parar, y percibe cómo en ellas el hombre queda disuelto en el anonimato y la organización, que lo ahogan física y psíquicamente, puede muy bien decir: si no existiera la idea de las catedrales, de un espacio de recogimiento y de silencio, si no existiera el dedo índice apuntando al misterio, habría que inventarlo, pues se trata de algo necesario para nosotros. Como cristianos precisamos la casa de reunión, que no puede existir sin recogimiento interior. Para que los cristianos se puedan reunir, deben poder recogerse previamente, apartándose de todo lo que

dispersa, en el silencio, que no separa, sino que une. Nunca está el hombre tan cerca de sí y de la proclamación, nunca tan próximo a sí propio y a los demás, como en el silencio común que se abre a la palabra llena de sentido. Donde no existe la oración silenciosa se deben cerrar las iglesias, pues se vuelven extraordinariamente inseguras. Las iglesias abiertas han sido a fin de cuentas una propiedad de toda la cristiandad, el hálito de lo eterno en medio de nuestro atareado mundo, el aliento que favorece al todo de un modo refractario a cualquier tipo de cálculo. Una iglesia que se limite a «funcionar», que sea exclusivamente «funcional» no produce el efecto que le es peculiar: ser ámbito en el que salimos del mundo de los fines para entrar en la libertad de Dios. Construir un espacio así es, especialmente en nuestros días, una tarea seductora, cuya actualidad es tanto mayor cuanto más grande sea el número de hombres que viven aislados en las torres de apartamentos de nuestras ciudades.

14.8.

La Iglesia regala al hombre la fiesta, que es algo completamente distinto del tiempo libre. El mero no trabajar no es el constitutivo esencial de lo festivo. Uno de los problemas característicos de la sociedad actual es que está profundamente hastiada de adorar el trabajo. Sin embargo, no puede encontrar lo enteramente otro —que sería la libertad— ni es capaz de evadirse de la trivialidad. Con ello, en la sociedad de nuestros días el tiempo libre se vuelve poco a poco

más amenazante e intranquilizador que el trabajo. ¿Qué es, pues, el constitutivo esencial de la fiesta? La fiesta consiste esencialmente en ser un acontecimiento que no descansa en la determinación propia, en no ser hecho por el hombre, sino dado a él de antemano: en proceder de un poder que no podemos expresar. De la fiesta forma parte además la realidad que se otorga que, gracias a la pausa, se convierte en una realidad de otro género. Por último, es preciso mencionar un tercer elemento: este otro género de realidad sólo puede ser fiesta en sentido propio, si descansa en una capacitación para regocijarse. La fiesta es expresión de que no recibimos nuestro tiempo exclusivamente de la rotación de los astros, sino de los hombres que han vivido, amado y sufrido antes de nosotros. La fiesta indica que el tiempo del hombre es un tiempo humano.. En última instancia, es un modo profundo de mostrar que, a la postre, recibimos nuestro tiempo de Aquel que sostiene la totalidad de las cosas: es la irrupción entrevista de lo enteramente otro, el signo de que no estamos solos en el mundo. La fiesta ha sido, por su parte, motivo para el arte, para la belleza sin finalidad, que por esa razón es infinitamente consoladora, es decir, porque no hace falta utilizarla para nada ni ha surgido como un valor calculado para llenar el tiempo libre. Se podría empezar a auscultar la historia y preguntar al respecto: ¿qué sería del mundo si desapareciera de él lo dado de antemano, el elemento de la fiesta no hecho por el hombre, en beneficio de un calculado tiempo libre? ¿Cómo sería el mundo en el que se hubiera agotado la belleza despertada por la fe? Hablemos, no obstante, del presente: toda liturgia debería ser realmente una fiesta, llevar consigo en algu-

na medida la límpida y liberadora gratuidad de la verdadera fiesta, así como una cierta liberación de la violencia de lo hecho por el hombre para acercarnos a la respuesta que ya nos espera y que no precisamos sino escucharla y aceptarla. Si ello es así, se deberá decir resueltamente que la Iglesia debe aprender nuevamente a celebrar la fiesta y a irradiar su genuino esplendor. En los últimos años fue muy acentuada la inclinación de la Iglesia ante el mundo racional. Al hacerlo se desposeyó a sí misma de algo propio. La Iglesia debe convidarnos a las fiestas que consolidan su fe. De ese modo podrá continuar avanzando alegremente, teniendo en cuenta que, visto racionalmente, su mensaje permanece impenetrable.

15.8.

El dogma de la Asunción de María en carne mortal a la gloria celestial le resulta extraño al hombre de hoy. Casi todas sus expresiones suenan como cuerpos extraños sin sentido apreciable: María, cielo, gloria. Sólo una palabra comprendemos sin dificultad: «cuerpo». Lo que con ello se dice representa un acto de fe en el cuerpo y, como consecuencia, en la tierra, en la materia y, por añadidura, en el futuro. La Iglesia, supuestamente enemiga del cuerpo, le ha entonado un himno con este dogma y lo ha puesto en conexión con lo divino. La razón por la que esa idea es tan poco aceptada por nosotros tal vez haya que buscarla en que esa fórmula salva o supone como evidente un escalón intermedio extremadamente importante: el cuerpo tiene que ver con el cielo porque

tiene que ver con lo humano del hombre. Es éste un enunciado de la mayor actualidad. El descubrimiento del cuerpo amenaza hoy día con convertirse en deshumanización del mismo. Para poder tomar posesión de él sin trabas es separado de la esfera de la responsabilidad moral y convertido en mera cosa. Sólo cuando el cuerpo es aceptado como su dignidad humana completa, puede el espíritu ser también humano. Con otros términos: sólo cuando se ve lo humano desde la promesa de Dios, conserva el cuerpo el honor que le corresponde. Por eso es tan importante el enraizamiento efectivo del obrar divino en la corporalidad, sin pedantería espiritualista: desde el nacimiento de la Virgen hasta la resurrección del Señor. Más aún, hasta el momento en que el sí de Dios pudo alcanzar a través del Hijo nuevamente el cuerpo en el sí de los primeros que creyeron en Él. Así se encadenan, pues, todas las palabras del dogma: ante todo «cielo» y cuerpo, mas también María y gloria y cuerpo y cielo.

16.8.

Hoy tiene lugar tanto como antes una salida silenciosa de la Iglesia. El íntimo consenso de la fe ha dejado de tener de algún modo la fuerza aglutinante que todavía parecía tener hace una generación. Debemos tener en cuenta, ante todo, que la Iglesia sólo puede presentar lo que tiene y lo que es. No se puede comenzar haciendo sencillamente una descripción, sino que se debe ir a las raíces. Si no existen en la Iglesia fuerzas capaces de ofrecer algo a nuestra épo-

ca, la explicación es de escasa utilidad. Existen sin lugar a dudas las fuerzas en cuestión, pues el Evangelio no se ha vaciado de sentido y Cristo no se ha alejado tampoco de nosotros. No son las estrategias las que hacen aparecer la esperanza. La esperanza es Cristo. Debemos dirigirnos a su presencia, partir de ella. Lo fundamental debe seguir siéndolo. La Iglesia se equivocó cuando quiso demostrar que, incluso sin el anuncio de Dios y de Cristo, podía seguir siendo buena y útil. La inserción de la Iglesia en la realidad social es, desde luego, de la mayor importancia. Se trata de una tarea que el Señor le ha encomendado. Ahora bien, es preciso darse cuenta de que no es una organización más para promover la prosperidad que busca asegurar su puesto en el sector social. Su acción procede, más bien, de la fuerza profunda del amor que se comunica y está presente. Y ello no porque queramos salir a escena, sino porque «nos empuja el amor de Cristo». Es preciso darse cuenta claramente de que el hombre necesita a Dios. La Iglesia debe confesar valientemente y sin vergüenza su fe, la noticia salvadora, es decir, debe proclamar que tiene que ver con Dios, que Dios nos acepta y que ella puede procurar al hombre la relación con Él (...). En cambio sería un gran error creer que estamos en la línea de Juan XXIII o del Concilio por el hecho de tomar parte en todo aquello que se considera moderno. Ser valiente puede significar también ser anticonformista, oponerse a algo que gusta a casi todos y, como consecuencia, estar en determinados momentos en situación de minoría. El mundo estará determinado siempre, en última instancia, por hombres valientes que tienen realmente algo que decir, no por

género alguno de fenómeno de masas de escasa relevancia.

17.8.

Si se hojean los periódicos y se escuchan los programas de radio, se comprobará rápidamente que hay un tema dominante: el fútbol y el campeonato de fútbol. Este deporte se ha convertido en un acontecimiento universal que une a los hombres de todo el orbe, por encima de fronteras nacionales, en un mismo estado de ánimo, en idénticas esperanzas, miedos, pasiones y alegrías. Todo ello pone de manifiesto que se debe estar tocando algo originariamente humano. De ahí que surja naturalmente la pregunta acerca de dónde reside el poder de este juego. El pesimista dirá que es la misma situación de la antigua Roma: *panem et circenses* (pan y circo). Ahora bien, incluso si se acepta esta interpretación, debería hacerse una nueva pregunta: ¿a qué se debe la fascinación de este juego, que se pone, con idéntica importancia, al lado del pan? Con la mirada puesta nuevamente en la antigua Roma, se podría responder a ese interrogante diciendo que el grito reclamando pan y juego fue propiamente la expresión del anhelo de la vida paradisíaca. En este sentido, el juego sería, pues, una especie de vuelta al hogar en el paraíso: huir del rigor esclavizador de lo cotidiano. Ahora bien, el juego tiene, sobre todo en los niños, un carácter distinto: es ejercicio para la vida. A mi juicio, la fascinación del fútbol consiste esencialmente en unir de modo convincente los dos aspectos referidos. El fútbol obliga al hombre

ante todo a disciplinarse a sí mismo. También le enseña a colaborar con los demás y, por último, a enfrentarse con ellos limpiamente. Al contemplarlo, los hombres se identifican con el juego, participando de ese modo en la colaboración y la pugna referidas. La seriedad sombría del dinero y del espíritu mercantil pueden, naturalmente, echarlo todo a perder. Al pensar detenidamente en estas cosas, tal vez sea posible aprender nuevamente a vivir a partir del juego: la libertad del hombre se nutre de reglas y de disciplina. El fenómeno de un mundo que vibra con el juego podría darnos más que entretenimiento. Si fuéramos al fondo, el juego podría proporcionarnos una forma de vida.

18.8

El hombre es el enemigo del hombre. El ser humano se siente oprimido y amenazado por el éxito de los demás, por sus encantos o defectos o, simplemente por su existencia. Por eso busca resolver el problema que supone para él el otro mediante la violencia. El mensaje de Jesucristo sobre la violencia es muy claro. Atenerse a él y apropiárselo de modo decidido no es en nuestros días una cuestión de pura teoría, sino de subsistencia de la sociedad. Quisiera recordar ahora las palabras que el Papa Juan Pablo II pronunció en Irlanda: «La violencia es indigna del hombre. Es una mentira, pues está en contradicción con la verdad de nuestra fe y con la de nuestra condición humana. La violencia destruye lo que pretende defender: la dignidad, la vida, la libertad del hombre». El mero re-

chazo de la violencia no es suficiente. En nuestros días se ha convertido en un fenómeno tan fascinante, porque se le ha atribuido el poder de derribar el esplendor de lo moral. Ha llegado a ser un elemento de la explicación completa del mundo, dentro de la cual se considera expresión de la lucha por la justicia y se presenta como signo de la misión radical del hombre. El violento aparece por doquier como el verdadero moralista. Al lado de ésta, existe otra forma de violencia expresiva de la insatisfacción con la existencia. Consiste en el placer de la destrucción de un mundo sin sentido. Esos dos géneros de violencia se reúnen frecuentemente en cualquiera de ellos. La violencia se puede vencer únicamente mediante una nueva pureza de corazón que realice de nuevo la dignidad de la propia naturaleza y la de los demás hombres. El primer paso hacia la violencia es siempre el envilecimiento del hombre, por eso se da allí donde el ser humano se siente a sí mismo lleno de suciedad. Sólo quien puede creer en la dignidad del hombre que él mismo es puede respetar la de los demás. Una pureza de corazón semejante, que es la auténtica defensa frente a la dominación de la violencia, no tiene nada que ver con la debilidad. Oponerse a la violencia no es debilidad, sino fuerza y valentía, en especial aquella forma de arrojo que sale fiadora del bien aun cuando quien lo hace se ponga en ridículo. Digámoslo de modo sencillo: lo que nuestra sociedad necesita es coraje para la virtud. Sólo ella puede vencer la violencia y establecer la verdadera fraternidad entre los hombres.

19.8.

El cristianismo no es una especulación filosófica, ni una construcción de nuestro espíritu. Tampoco es obra «nuestra», sino una revelación, una noticia que se nos entrega. Por eso, no tenemos derecho a modificarla según nuestro capricho. No estamos autorizados, pues, a transformar el «Padrenuestro» en «Madrenuestra». El simbolismo empleado por Jesús no es convertible, pues se funda en la relación hombre-Dios, para revelarnos la cual ha venido Cristo al mundo. Menos admisible todavía es sustituir a Jesús por alguna otra figura. Con todo, lo que el feminismo radical —en ocasiones incluso esa forma suya que pretende remitirse al cristianismo— no está dispuesto a aceptar es la ejemplar, universal e invariable relación entre Dios y el Padre. Yo estoy convencido, de hecho, de que esa forma tan radical no conduce ya al cristianismo que conocemos, sino a otra religión. Mas también estoy persuadido (comenzamos a ver los profundos fundamentos del punto de vista bíblico) de que la Iglesia Católica y la Iglesia del Este defenderán su fe y su modo de entender el sacerdocio. Al hacerlo así defenderán, en realidad, íntegramente tanto a los hombres como a las mujeres y sus irreductibles diferencias: las que hay entre lo masculino y lo femenino. Consiguientemente, hará una defensa de la irreductibilidad de ambos a mera función o a puro rol. Por lo demás, también se puede aplicar aquí lo que no me cansaré nunca de repetir: para la Iglesia el lenguaje de la naturaleza (en nuestro caso el lenguaje de los sexos, que se complementan mutuamente y, a la vez, se distinguen el uno del otro) es tam-

chazo de la violencia no es suficiente. En nuestros días se ha convertido en un fenómeno tan fascinante, porque se le ha atribuido el poder de derribar el esplendor de lo moral. Ha llegado a ser un elemento de la explicación completa del mundo, dentro de la cual se considera expresión de la lucha por la justicia y se presenta como signo de la misión radical del hombre. El violento aparece por doquier como el verdadero moralista. Al lado de ésta, existe otra forma de violencia expresiva de la insatisfacción con la existencia. Consiste en el placer de la destrucción de un mundo sin sentido. Esos dos géneros de violencia se reúnen frecuentemente en cualquiera de ellos. La violencia se puede vencer únicamente mediante una nueva pureza de corazón que realice de nuevo la dignidad de la propia naturaleza y la de los demás hombres. El primer paso hacia la violencia es siempre el envilecimiento del hombre, por eso se da allí donde el ser humano se siente a sí mismo lleno de suciedad. Sólo quien puede creer en la dignidad del hombre que él mismo es puede respetar la de los demás. Una pureza de corazón semejante, que es la auténtica defensa frente a la dominación de la violencia, no tiene nada que ver con la debilidad. Oponerse a la violencia no es debilidad, sino fuerza y valentía, en especial aquella forma de arrojo que sale fiadora del bien aun cuando quien lo hace se ponga en ridículo. Digámoslo de modo sencillo: lo que nuestra sociedad necesita es coraje para la virtud. Sólo ella puede vencer la violencia y establecer la verdadera fraternidad entre los hombres.

19.8.

El cristianismo no es una especulación filosófica, ni una construcción de nuestro espíritu. Tampoco es obra «nuestra», sino una revelación, una noticia que se nos entrega. Por eso, no tenemos derecho a modificarla según nuestro capricho. No estamos autorizados, pues, a transformar el «Padrenuestro» en «Madrenuestra». El simbolismo empleado por Jesús no es convertible, pues se funda en la relación hombre-Dios, para revelarnos la cual ha venido Cristo al mundo. Menos admisible todavía es sustituir a Jesús por alguna otra figura. Con todo, lo que el feminismo radical —en ocasiones incluso esa forma suya que pretende remitirse al cristianismo— no está dispuesto a aceptar es la ejemplar, universal e invariable relación entre Dios y el Padre. Yo estoy convencido, de hecho, de que esa forma tan radical no conduce ya al cristianismo que conocemos, sino a otra religión. Mas también estoy persuadido (comenzamos a ver los profundos fundamentos del punto de vista bíblico) de que la Iglesia Católica y la Iglesia del Este defenderán su fe y su modo de entender el sacerdocio. Al hacerlo así defenderán, en realidad, íntegramente tanto a los hombres como a las mujeres y sus irreductibles diferencias: las que hay entre lo masculino y lo femenino. Consiguientemente, hará una defensa de la irreductibilidad de ambos a mera función o a puro rol. Por lo demás, también se puede aplicar aquí lo que no me cansaré nunca de repetir: para la Iglesia el lenguaje de la naturaleza (en nuestro caso el lenguaje de los sexos, que se complementan mutuamente y, a la vez, se distinguen el uno del otro) es tam-

bién el de la moral. Hombre y mujer están llamados a destinos igualmente sublimes y eternos, que son, al propio tiempo, destinos para cada uno de ellos.

20.8.

Maternidad y virginidad, los dos valores supremos en los que la mujer realiza su más profunda vocación, se han convertido en valores contrapuestos a los hoy día dominantes. La mujer, que es creadora en el verdadero sentido de la palabra —pues transmite la vida—, no la «produce», sin embargo, en sentido técnico, el único admisible en una sociedad que, en su culto a la eficacia, en más que nunca una sociedad masculina. A la mujer se la persuade de que se aspira a «liberarla», a «emanciparla», al tiempo que se la impulsa a masculinizarse y asimilarse de ese modo a la cultura de la producción. Se la somete al control de la sociedad masculina de los técnicos, los vendedores y los políticos, que persiguen el lucro y el poder y organizan, comercializan e instrumentalizan todo para sus fines particulares. Al decir que la individualidad sexual está en realidad jerarquizada en dos rangos (y, en consecuencia, al negar el cuerpo como encarnación del espíritu en un ser sexual) no sólo se priva a la mujer de su maternidad, sino también de la elección libre de la virginidad. No obstante, de igual modo que el hombre no puede procrear sin ella, no es capaz tampoco de ser virginal si no «imita» a la mujer. Así pues, la mujer tiene para el otro lado de la naturaleza un valor extraordinariamente grande como «signo» y como «ejemplo».

21.8.

La Iglesia procedía de que todo el que celebraba la Santa Misa habría de decir necesariamente: «Señor, he pecado; no tengas en cuenta mis pecados». Ésa era la invocación obligatoria de todo sacerdote. Los obispos y el mismo Papa debían, como todos los sacerdotes, expresarla en su misa diaria. Los mismos laicos, todos los demás miembros de la Iglesia, estaban invitados a unirse al reconocimiento de la culpa. Por consiguiente, todos los miembros de la Iglesia tenían que reconocerse pecadores que pedían perdón al Padre y, como consecuencia, ponerse en el camino de su verdadera reforma. Sin embargo, eso no significa en modo alguno que la Iglesia como tal sea pecadora. La Iglesia es una realidad que excede de modo misterioso e infinito a la vez la suma de sus miembros. De hecho, para alcanzar el perdón de Cristo se contraponía la fe de la Iglesia a los pecados propios. Todo ello parece haber sido olvidado en nuestros días por muchos teólogos, clérigos y laicos. No se trata en absoluto de la conversión del yo en nosotros, de la responsabilidad personal en la acentuación del elemento colectivo. En nuestros días la oposición es entendida más bien a la inversa. Hoy día se quisiera decir «no tengas en cuenta los pecados de la Iglesia, sino mi fe». Si eso llegara a ocurrir efectivamente, las consecuencias serían extraordinariamente graves: de los pecados del individuo se pasaría a los de la Iglesia. Por lo demás, la fe quedaría reducida a un suceso personal, a mi modo particular de entender y afirmar a Dios y sus exigencias. Temo sinceramente que todo ello es actualmente un modo de sentir y pensar am-

pliamente extendido. Se trata, a la postre, de un nuevo signo que muestra cuánto se ha alejado en muchos lugares la conciencia católica general de la comprensión auténtica de la Iglesia.

22.8.

En las cartas de San Pablo se puede ver cuán objetivo fue para su actividad apostólica el servicio de las mujeres creyentes. En el capítulo 16 de la *Epístola a los Romanos,* por ejemplo, llama a Febe diaconisa de la Iglesia de Cencres, y añade que ha sido protectora y prestado ayuda a muchos, a él mismo entre ellos. ¡Qué mujer tan extraordinaria debió haber sido para que el apóstol le imponga el nombre litúrgico de diácono! En San Pablo este título no posee, por supuesto, el sentido sacramental que hoy tiene. Con todo, el santo expresa de ese modo tan profundo el servicio espiritual al Evangelio en su conjunto. Pablo se denomina a sí mismo, con preferencia a cualquier otro título, diácono de la Nueva Alianza (*Epístola II a los Corintios* 6,4), diácono de Cristo (*Ibíd*.11,23). Quien lee estas palabras percibe inmediatamente que tales mujeres no fueron postergadas ni menospreciadas por no poder ser apóstoles ni sacerdotes. San Pablo reconoce que las mujeres han colaborado con su peculiar delicadeza de un modo peculiar e irrenunciable en la construcción de la Iglesia. De ningún modo ha dicho San Pablo lo que escribe aquí de Febe, a saber, que se ha convertido en patrona y protectora suya. En la misma línea se halla el saludo que dirige en el capítulo citado a la madre de Rufo,

la cual, en palabras de Pablo, «lo es también mía». Previamente dirige un saludo a Pérsida, «muy amada, que sufrió muchas penas en el Señor» (16,12). En estas mujeres, y otras muchas que mencionan las Escrituras —especialmente los Evangelios—, se propaga por todos lados la misión mariana. Las órdenes religiosas femeninas son la continuación permanente y la presencia del misterio mariano en la Iglesia.

23.8.

El camino hacia delante, la senda del progreso debe ser a la vez un camino hacia atrás, hacia el fundamento, hacia dentro y hacia arriba. Cristo es el centro. Dirigir la mirada hacia Él es nuestra primera y más eminente tarea. O, como dice la primera carta de San Clemente, uno de los primeros seguidores de Pedro: «mantengamos nuestra mirada fijamente en la sangre salvadora de Jesucristo». Ahora bien, ¿cómo se consigue percibir a Cristo como centro, respuesta, pan que es vida, palabra viva? Las Sagradas Escrituras explican este pensamiento fundamental, sencillo y grande a la vez —qué constituye, por lo demás, el movimiento esencial del Concilio—, con estas palabras: «vivimos de toda palabra que venga de la boca de Dios». Vivamos de las palabras que explican la palabra y son palabras en ella y por ella. Es una alusión a las palabras de las Sagradas Escrituras, una indicación de que en las Escrituras nos encontramos con la palabra viva de Dios, la fuente que da siempre respuesta nueva y da siempre nueva vida a este mundo. En última instancia, es una indicación de que

merced a ella nos reunimos de corazón con nosotros mismos y con Dios, construyendo de ese modo el mundo. Junto con el cristocentrismo, el gran deseo del Concilio fue poner las Escrituras en el centro de la vida cristiana y conducirnos así al corazón de la fe. No conocer las Sagradas Escrituras, dice San Jerónimo, significa no conocer a Cristo. Por lo demás, sólo podemos conocer a Cristo entrando en diálogo con las palabras que son palabras de Dios. Las Escrituras hablan de cómo lograr prácticamente la unión con Cristo y entrar así en el centro. Mas también de que la fe no es algo lejano que precise grandes investigaciones. Ni siquiera exige cruzar el océano o hacer una expedición hasta las profundidades de la tierra. Las Sagradas Escrituras hablan de lo arcano: la palabra está presente en tu corazón, sólo necesitas penetrar en él para encontrarla. Jesús es el Señor, Jesús ha resucitado. San Pablo menciona con ello las dos fórmulas del Credo de la Iglesia que constituyen el núcleo de nuestra profesión de fe. Cuando penetras en tu corazón, dice el apóstol, penetras también en Jesús. Y a la inversa: sólo puedes entrar en tu corazón no atrincherándote en ti mismo, sino creyendo con los demás fieles, con la fe de la Iglesia viva. Creyendo con ella, permitiendo que nos sostenga —incluso cuando no sean comprendidas determinadas cuestiones particulares—, quedamos cobijados en la comunidad de la fe: así dependemos de ella y nos comunicamos con ella. Sólo leemos verdaderamente las Sagradas Escrituras desde su centro, desde su íntima unidad, cuando lo hacemos en consonancia con la fe de la Iglesia.

24.8.

En los últimos años se ha reflexionado y discutido mucho sobre el sacerdocio (...). Poco a poco comienzan a hacerse transparentes los supuestos que, al principio, hacían que las argumentaciones parecieran prácticamente irrefutables. La superación de los prejuicios posibilita nuevamente una comprensión profunda del testimonio bíblico, de la interna unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre Biblia e Iglesia. Si yo acierto a ver correctamente la situación, la pregunta fundamental girará en el futuro en torno a este problema: ¿cómo se leen verdaderamente las Sagradas Escrituras? En la época de configuración del Canon que, como tal, fue también la configuración de la Iglesia y de su catolicidad, San Ireneo de Lión hubo de hacer frente a esa pregunta, en cuya respuesta se decide la posibilidad o imposibilidad de la vida de la Iglesia. Como principio del cristianismo de la adaptación y la ilustración (la llamada gnosis), que amenazaba entonces los fundamentos de la Iglesia, percibió Ireneo en su época la desmembración de la Biblia y la separación de Biblia e Iglesia. Esta doble división, de importancia fundamental por lo demás, está precedida por la desunión interna de la Iglesia en comunidades, que se procuran siempre su propia legitimación mediante elección de las fuentes. La desintegración de las fuentes de la fe acarrea la descomposición de la *communio,* y a la inversa. La gnosis, que aspira a presentar la división como lo verdaderamente racional —especialmente la división del Antiguo y el Nuevo Testamento, la separación de Escrituras y Tradición, de cristianos cultos e incul-

tos—, es realmente un fenómeno de desintegración. La unidad de la Iglesia, en cambio, pone de manifiesto la unidad de la que vive. Mas también a la inversa: la Iglesia vive únicamente cuando se nutre del todo, de la unidad multiforme entre el Nuevo y el Antiguo Testamento, entre Escrituras, Tradición y realización fiel de la palabra.

25.8.

Psicólogos y psicoanalistas son supuestamente «expertos del alma», directores profanos del espíritu en cuyas manos se ponen confiadamente muchos hombres de nuestros días. Sin embargo, lo que ambos especialistas pueden decir es, a lo sumo, cómo actúan las fuerzas del espíritu, pero no por qué o hacia qué fin. La crisis de muchas religiosas, de muchas órdenes femeninas estuvo condicionada precisamente por la circunstancia de que su espíritu parecía trabajar en el vacío sin una dirección apreciable. Gracias a este análisis se ha puesto de manifiesto que el «alma» no se explica desde sí misma, sino que necesita un punto de referencia fuera de sí propia. Se trata de una confirmación «científica» del apasionado diagnóstico de San Agustín: «Tú me has creado para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti». Esta investigación y experimentación, en la que se confía en expertos —con frecuencia en personas que se autotitulan a sí mismas de tales— ha conducido a una invisible hipoteca humana, mucho más grande todavía para las órdenes religiosas femeninas, tanto para las religiosas que han permanecido como para las que

se han salido de ellas. Si la mujer en general tiene que pagar un alto precio a la nueva sociedad y sus valores, las monjas son, entre todas las mujeres, las más afectadas al respecto. Los sociólogos que elaboraron el informe sobre la orden religiosa femenina de Quebec, la provincia canadiense de habla francesa, pusieron de manifiesto que todas las comunidades han ensayado en estos veinte años todo género de reformas pensables: supresión del hábito religioso, salario individual, terminación de los estudios en Universidades occidentales, incorporación a profesiones temporales, protección masiva por «especialistas» de todo tipo. Pese a todo, son muchas las monjas que han abandonado sus órdenes y muy pocas las que han ingresado en ellas. Tal vez sin ser completamente conscientes de las razones, las órdenes religiosas femeninas experimentan el profundo malestar de vivir en una Iglesia en las que el cristianismo ha quedado reducido a una ideología del hacer, en una Iglesia en la que ya no hay lugar para la experiencia mística, esa cima de la vida religiosa que no por casualidad se cuenta entre lo más espléndido que durante siglos, con una constancia y plenitud ininterrumpidas, fue vivido por más mujeres que hombres. En especial, por aquellas mujeres extraordinarias que la Iglesia ha incluido entre sus «santos» —y, a veces, entre sus «maestros»— sin titubear en presentarlas como ejemplos a todos los cristianos.

26.8.

El concilio ha recordado que la regla general de todas las órdenes religiosas es el Evangelio. Dentro

de él se encuentran, ante todo, las grandes vocaciones contemplativas. Sin embargo, el siglo XIX percibió de un modo especial las necesidades de la época y situó en primer plano las vocaciones activas al servicio de la palabra y del amor. Ambas vocaciones son, en última instancia, un servicio, pues cuando la contemplación o el recogimiento inmediato sobre sí tiene lugar dentro del Evangelio, no se produce en modo alguno un alejamiento del hombre, sino un abismarse en el centro de la fe, en el corazón de la palabra, es decir, una aproximación desde Jesús hacia el hombre de un modo que ninguna aproximación externa sería capaz de conseguir. Si miramos la historia de Santa Teresa de Lisieux, por ejemplo, se pondrá de manifiesto de modo convincente e impresionante este «poder-estar-íntimamente-presente» en el centro de la vida vivida y sus necesidades que procura el «estar dentro» del Evangelio. Por otro lado, es preciso también el servicio inmediato a los hombres, a los enfermos y a los que sufren. Se trata de un servicio que no tiene el carácter de empleo retribuido, del que más tarde nos alejamos para dedicarnos a los asuntos privados, sino el de contenido y ley de la vida misma, que colaborando de ese modo con el otro y esforzándose por remediar sus necesidades encuentra su libertad, madurez y culminación personales.

27.8.

Hemos perdido el sentido de que los cristianos no pueden vivir como «todo el mundo». La necia opi-

nión, según la cual no habría una moral específicamente cristiana, es expresión de que se ha extraviado un concepto fundamental: lo «genuinamente cristiano» frente a los modelos del «mundo». Algunas órdenes y congregaciones religiosas han confundido también la verdadera reforma con el aflojamiento del rigor practicado hasta entonces. Se ha confundido renovación con comodidad. Mencionemos un ejemplo concreto. Un miembro de una orden religiosa me informaba de que la descomposición de su convento comenzó, concretamente, cuando empezó a tenerse por «impracticable» levantarse para las horas canónicas nocturnas. Tan pronto como se hubo reemplazado esta indiscutible pero significativa «víctima», los religiosos empezaron a quedarse levantados hasta bien entrada la noche para ver la televisión. Una aparente insignificancia. Ahora bien, la decadencia actual del rigor irrenunciable de la vida cristiana, empezando por la de los miembros de las órdenes religiosas, es la suma de estas «pequeñeces». El cristiano debe tener muy claro, hoy más que nunca, que pertenece a una minoría, que debe estar en contra de lo que el «espíritu del mundo», como lo denomina el Nuevo Testamento, considera bueno, natural y lógico.

28.8.

Los santos son de algún modo nuestros hermanos mayores en la familia de Dios. Ellos nos quieren llevar de la mano y conducirnos. Son también ellos los que nos dicen: si éste o aquél han podido, ¿por qué no voy a poder también yo? Estas palabras creyó

oír San Agustín en el momento de su conversión. Fueron, incluso, uno de los últimos impulsos que necesitaba para atreverse a dar el salto a la fe, al amor de Dios. Superando la distancia de los siglos, apenas hay un santo que haya permanecido tan próximo a nosotros y nos resulte tan comprensible como San Agustín. En sus obras podemos encontrar toda la profundidad y elevación de lo humano, todas las preguntas, indagaciones e investigaciones que todavía hoy nos mueven. No sin razón ha sido denominado primer hombre moderno. Nietzsche dijo en una ocasión que no podía soportar a San Agustín, que le parecía plebeyo y vulgar. Hay en ello algo completamente cierto. Mas precisamente ahí reside la verdadera grandeza cristiana de San Agustín. El Obispo de Hipona hubiera podido ser un aristócrata del espíritu, pero por Cristo y los hombres, en los que veía a Cristo, abandonó la torre de marfil de la alta intelectualidad para ser un hombre entre los hombres, siervo de los siervos de Dios. Por amor a Cristo renunció a su elevada formación, se convirtió en un hombre corriente entre los hombres y en servidor de todos. De ese modo alcanzó, sin embargo, a ser santo, pues la santidad cristiana no consiste en forma alguna de suprahumanidad, ni en poseer una inteligencia o grandeza superiores a las de los demás. La santidad cristiana es sencillamente la obediencia, dispuesta a responder allí donde Dios nos llame.

29.8.

Dios quiere la salvación del hombre. Él es el creador y, por consiguiente, ama a su criatura. Dios ha

creado al hombre para la vida, no para la muerte. Ha creado el mundo para el ser, no para e ocaso. El creador es también el salvador. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar la salvación? Hay una respuesta fundamental a esa elemental pregunta: Dios quiere que todos los hombres se salven y alcancen el conocimiento de la verdad. La salvación no se puede separar de la verdad. La Biblia está, pues, muy alejada de aquel modo de pensar según el cual cada persona puede hacer lo que le parezca bueno. A fin de cuentas Dios no puede condenar a su propia criatura. Semejante modo de hablar es expresión sólo aparente de confianza en la bondad de Dios. La verdad es que esconde un desprecio de Dios y del hombre, pues considera la vida del ser humano como algo indiferente: la convierte en un mero teatro en el que no importa lo que el hombre haga realmente. Sus propias decisiones parecen mucho menos importantes de lo que podrían serlo para Dios. No se considera al ser humano verdaderamente capaz de libertad y responsabilidad moral. De ese modo se niega, sobre todo, la capacidad de conocer la verdad. ¿Vale la pena que Dios se ocupe de un ser tan funesto? Por lo demás, ¿qué puede significar una salvación que no descansa ni en la verdad ni en la auténtica libertad moral? La Biblia tiene una concepción más grande del hombre. Nos dice que ha sido creado por Dios para la verdad. Lo gozoso del mensaje de las Sagradas Escrituras reside, precisamente, en que en Jesucristo nos topamos con la auténtica y única verdad sobre Dios y sobre nosotros mismos. ¡Cuánta alegría habría en nosotros! ¡Cuánto gozo irradiaríamos si los cristianos recuperáramos el valor de pensar y decir todo lo anterior!

30.8.

Un elemento imprescindible de la vida feliz es la interna conformidad con Dios. Sólo cuando tiene lugar esta relación fundamental pueden funcionar convenientemente todas las demás. Por eso, es importante aprender y ejercitarse durante toda la vida, empezando ya desde la juventud, en pensar, en sentir y querer con Dios, a fin de que de ello despierte el amor y se convierta en el tono fundamental de nuestra vida. Si lo hacemos así, el amor al prójimo se entenderá por sí mismo, pues cuando el tono fundamental de mi vida es el amor, puedo vivir con los semejantes que Dios ha puesto en mi camino con una actitud afirmativa, con confianza, asentimiento y amor. Las Sagradas Escrituras emplean para describir el amor al prójimo una expresión sabia y profunda: «amar como a ti mismo». No piden, pues, un heroísmo aventurero y ficticio. Ni dicen que debamos negarnos a nosotros mismos y existir exclusivamente para los demás, ni que debamos hacer poco por nosotros y mucho en favor de los semejantes. No, sino «como a ti mismo». Ni más ni menos. Un hombre descontento consigo, no puede ser auténticamente bueno para el otro. Quien no se acepta a sí mismo choca también con los demás. El verdadero amor es justo: nos lleva a amarnos como miembros en el amor de Cristo. A sí mismo *como* a los demás: liberarse de las falsas perspectivas con las que todos nacemos, como si el mundo girara alrededor de nuestro yo.

31.8.

La pregunta que el ser humano no se limita a formularse, sino que consiste esencialmente en ella; la apertura que radicalmente le caracteriza; los límites con los que se topa y que, sin embargo, aspiran a lo incondicionado (en sentido semejante a las palabras de Nietzsche, según las cuales todo placer reclama eternidad y, sin embargo, se experimenta como momentáneo); la simultaneidad de clausura y persecución de lo ilimitado y abierto; todo ello ha impedido al hombre en todas las épocas descansar en sí, haciéndole percibir que no se basta a sí mismo, que sólo se logra a sí propio cuando excede sus límites y se mueve hacia lo enteramente otro e infinitamente más grande. Es posible poner de manifiesto algo parecido a propósito de la temática de la soledad y la seguridad. La soledad es, sin duda alguna, una de las raíces esenciales de las que nace el encuentro del hombre con Dios. Cuando el hombre experimenta su soledad, percibe simultáneamente hasta qué punto su existencia entera es un grito en busca de un tú, cuán poco está hecho para ser exclusivamente un yo encerrado en sí mismo. La soledad puede manifestársele al hombre en profundidades diversas. En cualquiera de ellas puede ser apaciguada, por de pronto, mediante el encuentro con un tú humano. Ahora bien, existe el fenómeno paradójico de que cada tú que el hombre encuentra se muestra, según palabras de Claudel, como una promesa incumplida e imposible de cumplir; de que todo tú es también un desengaño, y de que existe un punto en el que ningún encuentro con el otro puede vencer la última soledad.

Precisamente por ello, el encontrar y el haber encontrado se transforma en remitir a la soledad, en una llamada que busca el Tú verdaderamente absoluto alojado en la profundidad del propio yo. También aquí es cierto, no obstante, que no sólo la necesidad característica de la soledad, la experiencia de que ninguna compañía llena la inmensidad de nuestro anhelo, lleva a la vivencia de Dios. También puede surgir de la alegría propia de la seguridad. La culminación definitoria del amor, de haber sido encontrado, puede hacer también que el hombre se experimente como regalo de lo que él no podría hacer venir ni crear, permitiéndole percibir que con ello recibe más de lo que ambas cosas podrían dar. En la luminosidad y alegría del encuentro puede nacer la proximidad del gozo absoluto y del definitivo encuentro que se esconde tras cada encuentro humano.

SEPTIEMBRE

1.9.

¿Qué es la caridad? En un mundo que va de mal en peor significa, ante todo, practicar los primeros auxilios. En esta forma no será precisa en el definitivo paraíso. Ahora bien, por mucho que cambien las circunstancias en el mundo, éste no alcanzará nunca un estado de perfección tal como para no precisar la mirada del amor, su ademán espontáneo no regulado por ninguna ley. Nunca podrá el mundo pasarse sin la caridad, sin el amor que se interesa por el hombre por encima de toda organización. En la caridad y el amor se anuncia verdaderamente el mundo venidero. Sin embargo, el paraíso no los precisará ya, pues el paraíso es el triunfo de la caridad, el ser definitivo del amor. De ahí que, en segundo lugar, caridad signifique el verdadero anhelo de toda transformación positiva del mundo. Su definitivo significado consiste en

elevar de algún modo el nivel de la capa freática, en hacer aparecer la condición humana capaz de elaborar leyes humanas. Ahora bien, ¿cuál es el curso normal de la caridad? La caridad se funda en la contemplación, en el encuentro íntimo con Jesucristo. Cuando le falta algo de esto, pierde su corazón y se agota. Si es exclusivamente un quehacer pragmático, una organización tan sólo, podrá ofrecer muy poco y será posible sustituirla por otro. Cuando sea éste el caso, se le podrá reprochar con razón que es sólo aparente y que está relacionada con el sistema. Así pues, sólo podrá hacer todo aquello de lo que es capaz —lo propio y genuino de ella— y proporcionar algo irreemplazable, si se ejerce en el contexto adecuado, en la íntima estructura de la contemplación y el encuentro con Jesucristo, si es más que un mero organizar y proporcionar pragmáticamente ayuda, si se habla de corazón a corazón. Sólo así podrá dar al hombre lo que precisa de modo ineludible.

2.9.

La cultura cristiana es una cultura del amor al prójimo y de la misericordia. Por todo ello es también una cultura de la justicia social. Uno de sus elementos esenciales ha sido, desde el principio, el amor a los débiles, a los enfermos, a los pobres y a los ancianos, es decir, a los inútiles desde el punto de vista terrenal. Una de las mayores barbaries del nacionalsocialismo fue el asesinato de los dementes, pues tras ese acto se escondía una tasación del hombre según su utilidad para la sociedad. No tiene nada de extraño

que esta concepción del mundo se haya estigmatizado como un alejamiento de la cultura cristiana europea. La cultura cristiana no ha construido solamente las catedrales para honrar a Dios. También ha levantado hospitales para enfermos y ancianos. Todo ello lo ha hecho para honra de Dios, al que adora en el hombre que sufre. La cultura cristiana ha puesto los hospitales bajo la especial protección del Espíritu Santo, que es el amor divino, el amor entre el Padre y el Hijo. Se ha adorado al Espíritu Santo amando con su amor. En su consuelo han confiado quienes tenían especial necesidad de Él. La auténtica cultura europea no es exclusivamente una cultura del entendimiento, sino también del corazón, dispuesta a dejarse caldear por el Espíritu Santo. Es, pues, una cultura de la misericordia. Gracias a Cristo crucificado la cultura europea ha descubierto la nobleza del sufrimiento y se ha ennoblecido a sí misma merced al dolor. De esta cultura de la misericordia han surgido muchas órdenes religiosas, que no sólo han impregnado el rostro de la Iglesia, sino también el de la civilización europea. Por eso, conservar Europa y seguir construyéndola significa especialmente seguir cuidando y manteniendo viva la cultura de la misericordia, aceptando y acogiendo la misericordia de Dios.

3.9.

La conmemoración del concilio y la canonización de Maximilian Kolbe —dos hechos que, aparentemente, coinciden de modo casual— están íntimamente coordinados entre sí. Los concilios de la historia de

la Iglesia han sido eficaces siempre gracias a hombres ejemplares, los santos. En cierto modo se trataba siempre de llevar a cabo un *aggiornamento,* del renovado obsequio de la fe en épocas diversas. Maximilian Kolbe fue un hombre absolutamente empapado de Cristo y orientado completamente hacia Él. Siempre que se enfrascaba en el testimonio de las Sagradas Escrituras, no lo hacía buscando teorías, ni como un modo de viajar al pasado. Con una momia —con un Jesús meramente histórico— no se puede vivir. De meras palabras y programas —de un «asunto»— tampoco. Kolbe, en cambio, se nutría de Jesús y vivía para Jesús. Fue capaz de hacerlo, porque escuchó en las Escrituras la voz de Cristo vivo. Y la escuchó de ese modo, porque tenía la experiencia de que Jesús era vida, podía tocarlo en los sacramentos, en los que el Señor construye la Iglesia y está presente para el hombre. Los sacramentos y las Escrituras le permitieron tener la experiencia de un Cristo vivo. Como San Francisco y San Buenaventura, Kolbe estaba convencido de que mirar a Cristo no significa lanzar una mirada hacia atrás, sino hacia delante. No avanzamos acumulando bienes en torno nuestro, sino madurando para Dios y para el amor. De ese modo estaremos libres para los demás, para la sencillez que viene del Evangelio, la única verdaderamente liberadora. «Nadie tiene amor más grande que el de dar uno la vida por sus amigos» (Ioh 15,13). Estas palabras del Evangelio son las fundamentales, las que Maximilian Kolbe pone nuevamente delante de nosotros. Son palabras que no se tornaron verdaderas por vez primera en el momento de salir de la hilera de presos y dar la vida por uno de los detenidos. Maximilian Kolbe pudo sacrificar su vida por otro

hombre, porque la había introducido desde siempre en las palabras evangélicas mencionadas, porque siguiendo el ejemplo de San Francisco se había encaminado hacia la libertad que recibe quien se da, hacia el amor liberador de Cristo. Pudo vivir su vida alimentándola de las palabras evangélicas, porque creía en su permanente actualidad. Al vivirla de ese modo pudo llevar a su culminación las palabras del Evangelio en un caso real. Maximilian Kolbe entregó su propia vida por los demás. Así es como tuvo lugar un *aggiornamento*. La proposición del Evangelio de San Juan, que esconde todo el mensaje de Cristo, fue presencia viva aquel día memorable de julio de 1941 en el campo de concentración de Auschwitz, en un ámbito de dominio del diablo. En él está presente el *aggiornamento* del modo más pleno. «No endurezcáis vuestros corazones cuando escuchéis su voz» (*Salmos* 95,7 y ss.). Y la *Epístola a los Hebreos* añade: «exhortaos mutuamente cada día, mientras perdure el hoy, a fin de que ninguno de vosotros se endurezca con el engaño del pecado» (3,13). Pidamos al Señor que seamos capaces de percibir el hoy, que podamos ser con nuestra fe un trozo del hoy del Señor en el momento presente de nuestro mundo.

4.9.

El «amor sobrenatural» procede, como toda forma de amor, de un sí que otro nos brinda. En el caso concreto del sobrenatural, no obstante, el sí proviene de un tú más excelso que el de cualquier hombre. El amor sobrenatural es la irrupción del sí de Dios en mi

vida mediante el sí que Cristo ha dado al hombre —que se había separado del sí de Dios— haciéndose hombre, en la cruz y en la resurrección. El «ágape» supone, pues, que el amor crucificado del Señor se hace perceptible para mí y me toca a través de la fe. Desde un punto de vista psicológico y humano todo eso parece muy difícil. Se opone a ello el conocido problema de la «presencia». ¿Cómo puede la cruz del Señor avanzar hacia mí desde la historia, de suerte que me haga experimentar lo que Pascal percibió vívidamente en su meditación sobre el Señor en el Monte de los Olivos, que Jesús ha derramado gotas de sangre por mí? La presencia es posible, porque el Señor vive también hoy en los santos, porque en el amor que procede de su fe me puede tocar directamente su amor. En todo encuentro con el amor de los «santos», de los hombres que verdaderamente aman y creen, descubro a seres especiales. Encuentro algo nuevo que emana de ellos por los demás —por Él—. De ese modo se me abre la posibilidad de entrar en contacto directo con Él. Esto es, no obstante, sólo el primer paso. Si el sí del Señor penetra definitivamente en mí, de suerte que pueda crear mi alma de nuevo, mi propio yo quedará saturado de Él y transformado por la participación de mi vida en la suya. «No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí».

5.9.

El hombre tiene experiencia de la excelencia de las cosas. Ahora bien, nunca la vive más intensamente que cuando lo hace en comunidad con aquellos que

sienten un gozo semejante al suyo. El ser humano percibe ciertamente el esplendor de la existencia, pues aun cuando con frecuencia le ofrezca su cara pertinazmente hostil, en el momento del ágape se le manifiesta con las manos abiertas, con el gesto característico del obsequio pródigo y de la alegría desbordante. Esta liberalidad de la existencia, que es rica y se brinda, es el rasgo característico de la vivencia del ágape. Algo semejante podemos ver en las bodas. El enaltecimiento del fenómeno biológico de la simpatía entre los sexos, hasta hacer de él el acto espiritual fundamental del eros, del autorrebasamiento del hombre característico del amor, cristaliza, se resume y confirma en las nupcias. Por lo demás, en ellas experimenta el hombre el favor dadivoso de la existencia, que le concede el prodigio festivo del amor que él no puede producir, sino que sale a su encuentro, lo asalta, robustece y transforma su vida, proporcionándole un centro interior que en los momentos más sublimes le permite entrever una vida distinta, más clara y más plena que la vida cotidiana. La experiencia que se esconde tras las imágenes del banquete y de la boda es en muchos sentidos, pues, más fundamental y poderosa que la que se expresa en la imagen de la ciudad. Esa experiencia está definida, ante todo, por el engranaje de instinto y espíritu, que incluye las poderosas fuerzas básicas de lo terreno en el circuito eléctrico del espíritu. Mediante esa unión se constituye la unidad de lo real, cuyos dos polos —materia y espíritu— se fecundan recíprocamente y se abren paso fecundando: la materia recibe luz y claridad de la luminosidad del espíritu, que penetra e ilumina la operación de aquélla, y el espíritu recibe profundidad, calor y fuerza maternales de lo corpo-

ral-terrenal que con él se enlaza. A ello hay que añadir que la vivencia de la magnanimidad dadivosa de la existencia, que se abre paso hacia el hombre y se inclina ante él, e, igualmente, la de la alegría festiva que supera las barreras y une a las criaturas en fraternal comunidad. Finalmente, en lo más íntimo se halla, como corazón de todo, el misterio vívido del amor.

6.9.

La libertad se ha convertido en una palabra mágica. El grito de libertad que recorre el mundo procede de una situación en la que el hombre ha probado su sabor, pero en la que, a la vez, la siente limitada y amenazada por todas partes. Es preciso admitir, ciertamente, que el hombre se ha desembarazado en buena parte de los vínculos de la moral y la tradición que en las sociedades ordenadas corporativamente del pasado fijaban de antemano de múltiples modos las posibilidades de configuración de su existencia. ¿Qué resulta de todo ello para la pregunta sobre la libertad y el compromiso en la Iglesia? En la Iglesia se trata de libertad en el más profundo sentido de la palabra, es decir, de la apertura a la participación en el ser divino. El orden fundamental de la libertad característico de la Iglesia debe ser, pues, hacer asequibles íntegra y verdaderamente la fe y los sacramentos, mediante los cuales se logra la participación en el ser de Dios. La prerrogativa fundamental del cristiano es el derecho a la fe en su integridad. La obligación esencial derivada de él es el compromiso

de todos, pero sobre todo de los sacerdotes, con la fe, que se ha de presentar íntegramente y sin mezclas. Sólo de ese modo queda asegurado el derecho fundamental del creyente a recibir la fe, a celebrar la liturgia de la fe y a no estar entregado a la opinión privada del sacerdote. Todas las demás libertades están subordinadas dentro de la iglesia a esta libertad fundamental. La Iglesia debe defender frente al mundo el derecho a la libertad de creencia en doble sentido. De un lado, como derecho a poder elegir libremente la fe en el sentido de las declaraciones del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa. De otro, positivamente, como derecho a creer y a vivir como fiel cristiano. El clásico tema de la *libertas ecclesiae,* el derecho de la Iglesia a ser Iglesia y a vivir del modo que le conviene, se incluye dentro de este contexto. El derecho a creer es el verdadero núcleo de la libertad humana. Cuando se anula, tiene lugar, siguiendo una lógica interna, el derrumbamiento de los demás derechos de la libertad. Él es, por lo demás, el verdadero don de la libertad que la fe cristiana ha traído al mundo. El cristianismo fue el primero en romper la identificación entre Estado y religión, en arrebatar al Estado sus pretensiones de totalidad. Privándolo de ese afán totalizador, es decir, señalando la diferencia entre la fe y el ámbito estatal, la fe cristiana dio al hombre el derecho de reservar su propio ser junto a Dios y con Dios, que le llama con un nombre que nadie más conoce (*Apocalipsis* 2,17). La libertad de conciencia es el núcleo de toda libertad. La autoridad eclesiástica no tiene, a fin de cuentas, otra misión que la de ayudar a escuchar atentamente en la conciencia la voluntad divina. Su principal cometido es proporcionar a la conciencia capacidad de oír,

purificarla y hacerla libre, dirigiendo así los hombres hacia sí mismos, es decir, llevándolos a Dios. Cuando la autoridad eclesiástica se centra en su cometido y se purifica la conciencia, se disuelve la antinomia entre libertad y obligación.

7.9.

Tus oraciones han sido atendidas, dice el Arcángel Gabriel a Zacarías en el momento de anunciarle el nacimiento de su hijo, de Juan el Bautista. A mi juicio, esa proposición debe hacernos reflexionar profundamente. El nacimiento del hijo de Zacarías es una respuesta a la llamada que el hombre dirige al Señor. La oración no cae en el vacío. No es algo semejante a una psicoterapia con la que intentamos concentrar nuestras fuerzas espirituales para ajustarlas de nuevo, ni género alguno de ficción para realizar un ejercicio espiritual y alcanzar el sosiego del espíritu. La oración apunta a la realidad. Es oída y atendida. Dios es, pues, el ser que tiene el poder, la capacidad, la voluntad y la paciencia de escuchar al hombre. Es tan grande, que puede asistir incluso a lo más pequeño. Aunque el mundo tenga un orden fijo, no podrá sustraerse nunca al poder del amor, que es el poder de Dios. Dios puede responder. Tal vez quepa dar todavía un paso más y decir que la acción de Dios es respuesta siempre a la llamada devota del hombre. Y ello no porque Dios tenga las maneras de un gran señor, que quiere que se le ruegue antes de conceder algo. En modo alguno. Debe ser así por interna necesidad, es decir, porque sólo cuando el

hombre se torna devoto, va más allá de sí mismo, renuncia a sí, percibe a Dios como realidad y se abre a Él, abre la puerta del mundo a Dios y surge el espacio en que puede obrar en nosotros y por nosotros. Dios está siempre a nuestro lado, pero nosotros no estamos siempre junto a Él, dice San Agustín. Sólo cuando aceptamos su presencia, abriéndole nuestro ser en la oración, puede la acción de Dios tornarse efectivamente obra divina en nosotros y por nosotros.

8.9.

El nacimiento de María queda fuera de las festividades sagradas de la Iglesia, por la sencilla razón de que la Iglesia no ha celebrado nunca el día del nacimiento, a diferencia de lo que hacía el mundo antiguo, en el que el cumpleaños de los poderosos —de un César o un Augusto, por ejemplo— era celebrado con gran pompa como día del Evangelio, como día de la salvación. La Iglesia ponía a esa costumbre la objeción de que celebrar el día del nacimiento es sencillamente algo prematuro, pues sobre la vida del hombre existen múltiples ambigüedades. Por el mero hecho de haber nacido no se sabe en absoluto si la nueva vida será un motivo para festejar o no, si el hombre traído a la existencia se alegrará en el futuro del día de su nacimiento, si el mundo podrá regocijarse de que exista, o si, por el contrario, renegará de él. Nosotros, los alemanes, tuvimos que celebrar durante doce años el cumpleaños de la llegada del *Führer* salvador, al que el mundo ha maldecido desde

entonces como uno de los más sanguinarios tiranos de todos los tiempos. La Iglesia celebra, en cambio, el día de la muerte: sólo quien en presencia de la muerte, bajo su seriedad inconmovible, puede dar gracias por su vida, sólo aquel cuya vida pueda ser aceptada incluso desde el otro lado de la muerte, sólo una vida así merece ser alabada. En la Iglesia hay tres excepciones a esta regla general. O, con mayor propiedad, *una* sola, pues las otras dos están tan indisolublemente unidas a la primera, que son celebradas conjuntamente con ella. La excepción es Cristo. Sobre su nacimiento no cabe ambigüedad alguna sino sólo himnos de alabanza: gloria a Dios en las alturas. Sólo puede ser celebrado el nacimiento del ser que, siendo Dios, se ha hecho hombre, del ser cuyo nacimiento es un acto de puro amor. Dicho de modo todavía más claro: su nacimiento es el fundamento de que los hombres «tengamos algo que festejar», de que podamos celebrar sin más y no debamos sentir ningún temor de que la vida en su conjunto no sea sino un juego de la muerte, que sus momentos más bellos no se reducen a una burla de la alegría. Gracias a Jesús, nacido en Belén —sólo merced a Él—, la vida humana se torna prometedora y llena de sentido. En íntima unión con Jesús está Juan el Bautista, cuyo nacimiento es, justo por ello, también objeto de celebración, pues el Bautista ha nacido exclusivamente para portar la antorcha: el nacimiento de Jesús es el fundamento último y el comienzo del suyo propio. La otra excepción es María, la madre, sin la que tampoco podría haber tenido lugar el nacimiento de Jesús. Ella es la puerta por la que Dios entra en el mundo. Y ello no sólo de un modo puramente exterior. En su corazón, dice certeramente San Agustín,

lo había recibido por amor antes de que ocurriera. El alma de María es el espacio merced al cual Dios puede lograr el acceso al ser del hombre. A diferencia de los grandes y poderosos de la tierra, el fiel creyente que lleva consigo la luz del corazón ha cambiado el mundo de modo sustancial. Sólo de la fuerza del alma puede venir la verdadera y liberadora transformación del mundo.

9.9.

Figuras como Vicente de Paúl, María Ward u otros muchos fundadores de órdenes religiosas de los tiempos modernos significan y ponen de manifiesto que la fe cristiana no ha sido sólo, negativamente, el origen de la protesta crítica contra la sociedad, sino que también ha dado, positivamente, a los hombres la fuerza que el servicio requiere y sin el que la sociedad está condenada al naufragio. El hecho de que en la actualidad debamos traer hermanos de Yugoslavia, España e, incluso, de la India y Corea —aun cuando Asia necesite para sí misma todas las fuerzas de que dispone— a nuestros hospitales y asilos, revela un déficit en nuestra sociedad. Es probable que muy pronto esta insuficiencia tenga más peso que la escasez de formación tan discutida actualmente, en la que se confunden formación vulgar y escolar y se olvida el trabajo de los hombres. Con dinero se pueden comprar muchas cosas, pero no el espíritu de desprendimiento y de servicio. Durante algún tiempo tal vez sea posible recibirlo prestado de otras naciones, pero cuando falta durante largo tiempo del organis-

mo de un pueblo, puede afirmarse que su poder se asienta sobre pies de barro y será inevitable la catástrofe. En todo ello se pone claramente de manifiesto que un pueblo no puede vivir únicamente de su producción, como supone el ingenuo materialismo de nuestra opinión pública, sino que necesita las fuerzas de la inteligencia y el espíritu para persistir. Hoy causa sonrisa, burla incluso, el hecho de que la Iglesia haya despertado en todos los siglos la fuerza del servicio y haya sido capaz de cumplirlo con sentido. A los ojos de los contemporáneos progresistas, virtudes tan «poco democráticas» como la humildad, la paciencia, la limitación voluntaria de la propia libertad por la libertad de los demás, son en última instancia expresión de una actitud reaccionaria. El que las practica corre el peligro de ser etiquetado como «forjador de ídolos», pues esas virtudes beneficiarían sólo a los dominadores. A ello habría que responder que a quienes benefician es a los que sufren. De todos modos, la sonrisa y la burla que se hace de estas cosas desaparecerá probablemente muy pronto.

10.9.

El hombre no es exclusivamente materia para el futuro, sino un fin en sí mismo. Tampoco se disuelve en las relaciones que establece, sino que sigue siendo permanentemente una pregunta nueva dirigida a lo infinito pidiendo una respuesta personal imposible de planificar completamente de antemano. Por eso, no habrá nunca relaciones que hagan superflua la entrega personal, preocupada y amorosa al hombre (...).

El verdadero corazón del cristianismo es y seguirá siendo el amor al prójimo. De hecho, todo hombre es amado infinitamente por Dios, es infinitamente valioso para Él. A todos dice Cristo, como comprendió Pascal con gran profundidad, estas palabras: en las ansias de la muerte he pensado en ti, por ti he derramado gotas de sangre. Si un hombre es capaz mediante su amor de dar sentido a la vida de un sólo individuo, puede decirse que su vida ha merecido la pena. Siempre será verdad que los hombres se nutren del encuentro con un amor semejante que da sentido a su vida. El valor supremo del amor continuará vigente en cualquier forma de relación, ninguna revolución podrá convertir el don del amor en algo superfluo. Y también a la inversa: lo auténticamente liberador en cualquier género de relación es encontrar, en medio de un mundo de enemistad y extrañeza, a alguien que sale de la colectividad y se presenta como hermano. Estos momentos salvadores, que no figuran en ningún libro de historia, constituyen la verdadera e íntima historia de la Iglesia, que la historia de las instituciones nos hace olvidar hoy más que nunca. Sólo ayudando a los demás a salvarse seremos salvados nosotros mismos. Sólo protegiendo a los demás recibiremos protección. Únicamente atendiendo a los demás se ocuparán de nosotros. Cuando se percibe la bilateralidad de este fenómeno, se deberá tener cuidado para no recibir el reproche de paternalismo: quien comienza a preocuparse seriamente de la protección de los demás no tardará en experimentar que, de ese modo, es él mismo el que la recibe, que son los demás los que le salvan al salvarlos él a ellos. Tal vez seamos tan sarcásticos en la actualidad y estemos tan singularmente desampa-

rados en nuestro cristianismo porque intentemos ayudarnos tan sólo a nosotros mismos.

11.9.

Como obispo, e incluso antes de serlo, como simple hermano, me he ocupado de averiguar por qué se desmorona poco a poco una vocación llena al principio de entusiasmo y de esperanzas. En todos los casos se me puso de manifiesto que en algún momento se había dejado de practicar la oración sosegada, tal vez de puro celo por todo lo que había que hacer. Se trataba, pues, como puede verse, de un celo vacío, pues había perdido su impulso interior. En todos ellos se revelaba, igualmente, que en algún momento se había interrumpido la confesión personal y, por consiguiente, el contacto con la exigencia y el perdón, la irrenunciable renovación interna en presencia del Señor. «Estad con Él». Este «con Él» no es preciso sólo al comienzo, durante un tiempo determinado, para después poder nutrirse de él. Todo lo contrario: debe ser siempre el corazón de la función sacerdotal. Ahora bien, es preciso aprender a ejercitarlo, para que posteriormente alcance una cierta facilidad y naturalidad que nos haga perseverar en él en los tiempos difíciles. Es muy importante cuidar la oración no sólo cuando nos produce alegría. Así como en la vida del hombre no es posible lograr nada sin disciplina y sin método, la vida interior precisa también ambas cosas. Cuando oímos a un gran artista que domina magistralmente el instrumento, nos conmueve la facilidad, la aparente naturalidad y relaja-

miento con que hace hablar a la belleza de la obra. Ahora bien, para que al final se dé todo ello, en lo que la grandeza se expresa pura e invariablemente, debe haber habido previamente un largo y disciplinado trabajo. La vida interior no debe ser menos valiosa que las funciones externas, como el deporte o el poder técnico. El crecimiento del «hombre interior» merece nuestra dedicación completa: el mundo necesita hombres ricos y maduros interiormente.

12.9.

Lo mismo que ocurre en el caso de la esperanza, también aquí puede una forma equivocada de ascesis destruir los fundamentos de la existencia cristiana auténtica. En la historia más temprana se descubre básicamente dos actitudes erróneas de este tipo. La primera es una forma falsa de aclarar la propia interioridad que, urgando permanentemente en la propia conciencia y buscando sin cesar la propia perfección, dirige toda la atención al propio yo, sus pecados y sus virtudes. Esta actitud viene a parar en un egoísmo religioso, que impide al hombre abrirse a la mirada de Dios y no le permite contemplarlo. A la religiosidad obstinada, volcada completamente sobre sí misma, le falta tiempo para buscar el rostro de Dios y oír su sí liberador y salvador. El peligro opuesto y, sin embargo, estrechamente emparentado con él, es un desprendimiento y abnegación exagerados que se convierte en negación de sí que se niega a reconocer el propio yo. Mas, precisamente de ese modo, se desemboca también en un egoísmo sutil. Un yo arrui-

nado y desbancado no puede amar. También aquí se aprecia la verdad de que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la supone. Podríamos recordar al respecto las palabras de San Pablo: «no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo espiritual» (*Epístola a los Corintios* 15,46). El amor sobrenatural no puede crecer cuando le faltan los fundamentos humanos. El amor divino no es la negación o destrucción del humano, sino una profundización y radicalización del mismo en una nueva dimensión.

13.9.

En el sistema cristiano de las virtudes la desesperación, es decir, la antítesis radical de la fe y la esperanza, es calificada como pecado contra el Espíritu santo, puesto que excluye su poder de curar y perdonar y rehúsa la salvación. Con ello se corresponde el hecho de que en la nueva religión el «pesimismo» sea el pecado de todos los pecados, pues dudar del optimismo, del progreso y de la utopía es un ataque frontal al espíritu de la modernidad y una impugnación de su credo fundamental, sobre el que se apoya su seguridad, amenazada continuamente, no obstante, por la debilidad de ese dios aparente llamado historia. Todo esto me viene de nuevo a la memoria a propósito del debate provocado por la publicación en 1985 de mi *Bericht über die Lage des Glaubens*[17]. La rebelión desatada por este libro modesto culminó con la siguiente acusación: es un libro pesimista. En

[17] *Informe sobre la situación de la fe.* (N. del T.)

muchos lugares se intentó incluso prohibir su venta, pues no se podía tolerar una herejía de tal magnitud. Los titulares del poder de la opinión lo pusieron en el Índice de libros prohibidos: la nueva inquisición dejo notar su fuerza. Todo ello revela que no hay mayor pecado contra el espíritu de la época que el de ser culpable de falta de optimismo. El problema no consistía en modo alguno en determinar si lo que se afirmaba en el libro era verdadero o falso, ni si su diagnóstico era o no acertado. No he visto que nadie se tomara el tiempo necesario para resolver problemas tan pasados de moda. La norma era muy sencilla: determinar si era optimista o no. Si ésa es la norma, he de decir que, efectivamente, no cumple sus exigencias.

14.9.

Cuando al orar dirigimos la mirada a la cruz, la mayoría de las veces vemos en ella exclusivamente una referencia a la pasión histórica del Señor en el Gólgota. Sin embargo, el origen de la devoción a la cruz es otro: los cristianos oraban mirando hacia el este como signo de su esperanza en que Cristo, el verdadero sol, amanecería sobre la historia, es decir, como signo de su fe en el regreso del Señor. La cruz está estrechamente unida con esta orientación hacia el este de la oración. La cruz es presentada de algún modo como el estandarte que precede a la llegada del Señor. En la imagen de la cruz las personas que oran alcanzan la cima de la marcha. Por eso, para la cristiandad primitiva era ante todo el signo de la espe-

ranza, no tanto de adhesión al pasado cuanto de atención al Señor que ha de venir. Era, ciertamente, necesario que con el progresivo desarrollo la mirada se dirigiera de nuevo al acontecimiento que había tenido lugar: el sorprendente derroche de amor por parte de Dios, que se hizo hombre —¡un hombre sublime!— por amor de la pobre criatura hombre, hubo de ser defendido contra toda forma de volatilización en lo espiritual y contra las interpretaciones desviadas de la encarnación de Dios. De modo semejante, hubo que defender la sagrada locura del amor de Dios, que no hablaba palabras de poder, sino que había elegido el camino de la debilidad para que nos avergonzáramos de nuestro sueño de poder y lo venciéramos desde dentro. ¡Señor, haz que el misterio de la esperanza resplandezca en nuestras almas! ¡Haznos ver la luz que irradia de tu cruz! ¡Haznos caminar hacia delante como cristianos e ir al encuentro del día de tu amanecer!

15.9.

En el Salmo 30 el orante confiesa lleno de agradecimiento su experiencia con Dios: «Un instante dura su cólera, y su benevolencia es de por vida. Alberga todos los llantos, mas a la mañana está la exultación». Para los cristianos que las leían el Sábado Santo, estas palabras adquirían un contenido real completamente nuevo. Por la tarde lágrimas, por la mañana alegría. Ante ellos estaba la tarde del Viernes Santo, la madre afligida con el hijo muerto en su regazo. A esta imagen vespertina de la Piedad, a este ocaso del

sol de la historia responde la imagen de la mañana: «el Señor ha resucitado y va hacia Galilea delante de vosotros». Ahora se entienden las anteriores palabras: su ira dura un momento y su clemencia la vida entera. Al momento oscuro de la cruz sigue la vida perdurable; al instante, la eternidad. A los 40 días de fatiga responden los 50 de alegría, a lo roto lo completo, al momento lo perdurable e indestructible, a las lágrimas de la Piedad, la mañana de la vida completa. Los lectores especulativos de las Sagradas Escrituras encontraban en Pablo esta experiencia traducida como acto de fe en la esperanza cristiana: «Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros» (*Epístola a los Romanos* 8,18). El peso abrumador de la existencia se alivia ante esta certeza: existe el amanecer de la vida que aligera la carga del momento y sus dificultades y seca las lágrimas de la tarde con la fuerza de la clemencia infinita. Éste es, justamente, el pecado que quiere hacernos la fe, dejar de contemplar la tarde y mirar a la mañana, pasar de la parte al todo y, en consecuencia, estar en camino hacia la alegría de los salvados. Alabemos a Dios por su palabra; glorifiquémosle por María, el signo de su gracia y su misericordia; por la paz en la tierra, que existe incluso hoy para quienes viven de su palabra; por la misericordia con que ha llenado nuestra vida. Intentemos en este acto de glorificación y acción de gracias abrir cada vez más nuestro corazón al magnífico don de su palabra, mediante la cual el Señor nos consuela en la noche de este mundo y nos ayuda a gozar de sus alegrías, que lo son por Él, el Padre de la luz.

16.9.

Cuando escuchamos con atención las palabras de San Pablo, en las que dice que predica el Evangelio «no como quien busca agradar a los hombres, sino a Dios» (*Epístola I a los Tesalonicenses* 2,4), llegamos al núcleo más profundo del valor que exige la fe. Agradar a Dios, ésa es su norma. Dado que todo consiste a fin de cuentas en complacer a Dios, San Pablo es libre e independiente del aplauso de los hombres. Por eso, la fe no es para él una forma de adulación, sino proclamación de la verdad y del verdadero amor. Agradar a Dios: eso es lo que hace libre a Pablo. Para que agradar a Dios pueda ser la norma de la que derivar también una libertad última e independiente del problema del éxito, Dios debe ser una realidad para el hombre más real que las cosas que podemos tocar —debe ser de un modo todavía más hondo que lo real—. Sólo así puede el «agradar a Dios» convertirse en centro de su vida, aquello que la sustenta y dirige. La fe hace libre cuando vive a Dios como realidad y percibe que la alegría de la vida, el gozo que la sostiene y cobija, consiste en agradarle a Él. Sólo la fe puede hacernos verdaderamente libres. Las palabras de San Pablo, tras de las cuales podemos descubrir la libertad —la libertad de los grandes mensajeros del Evangelio— nos plantean estos interrogantes: ¿tenemos nosotros una fe así? Son palabras que, a mi juicio, deben llevarnos a hacer un examen de conciencia. ¿Es Dios realidad en nuestra vida? ¿Significa agradarle algo para mí? ¿Está Dios verdaderamente presente en mi vida? ¿Es Dios la norma para mí? ¿Me interesa saber

lo que agrada a Dios incluso cuando no guste a los hombres? ¿He descubierto la libertad de la fe? ¿Ha llegado a ser la fuerza de mi vida? ¿Tenemos valor para sostener la lucha de la fe? Mas, al propio tiempo, las palabras de San Pablo se tornan ruegos. Por una parte, pedimos a Dios que, junto con la libertad y la fuerza liberadora que proporciona, haga crecer una fe así en nuestra época y en cada uno de nosotros. Por otro, le rogamos que en los momentos de fracaso de la Iglesia nos dé valor para dirigir nuestra mirada hacia Él, hacia el Señor, cuyos éxitos terminan en la cruz, abriéndose con ello, no obstante, un nuevo período de la historia y una nueva vida para el mundo.

17.9.

Para los Santos Padres el misterio de Cristo como tal es el misterio de la ciudad. Aquella magnífica visión de la *Epístola a los Efesios,* según la cual Cristo es «nuestra paz» (2,14), el que derriba los muros que nos separan y reúne las partes de la humanidad distanciadas y enemistadas entre sí en un sólo hombre, en un hombre nuevo, ha proporcionado el verdadero hilo conductor para la concepción del misterio de Cristo característica de los Padres de la Iglesia. La «unidad» no es en ella un tema cualquiera, sino el *leitmotiv* del conjunto. Ello se pone de manifiesto, ante todo, en que el pecado aparece como un misterio de separación. Su obra consiste en desintegrar la unidad del ser humano en numerosos fragmentos, en múltiples individuos enfrentados entre sí. Refiriéndo-

se a una tradición oriental, San Agustín ha conservado una bella variante de esta doctrina. En una explicación de los *Salmos,* el Obispo de Hipona indica que las cuatro letras de que se compone el nombre «Adán» constituyen, igualmente, las letras iniciales de las palabras griegas para indicar los cuatro puntos cardinales. «Así pues, Adán es dispersado por sobre el orbe entero. Encontrándose cierto día en un lugar extraordinario se cayó y se hizo pedazos, llenando todo el orbe. Pero la misericordia de Dios reunió los trozos esparcidos por doquier, los fundió en el fuego del amor y reunió de nuevo lo que estaba roto.» Según esto, el misterio de Cristo, que perdona el pecado, es entendido como un misterio de reunificación. La naturaleza humana de Jesucristo es, de algún modo, la caña de pescar que ha reunido la común naturaleza humana de todos los hombres y la sostiene. De ese modo es introducido en la unidad del amor de Cristo, del Dios hecho hombre, y apartado de la desunión mortal de la separación que significa «pecado».

18.9.

Hay sacerdotes inclinados a transformar la confesión en un «diálogo», en una especie de autoanálisis terapéutico entre dos personas situadas en el mismo nivel. Esto parece más humano, más personal y más adecuado para el hombre de hoy. Sin embargo, este tipo de confesión entraña el peligro de no tener nada que ver con la concepción católica del sacramento, en el que no cuentan sólo los poderes y la destreza de

aquel a quien se le ha confiado una misión. Cada vez es más necesario que el sacerdote acepte que él está relegado a un segundo plano. Sólo así podrá hacer sitio a Cristo, el único que puede perdonar los pecados. Sobre esta cuestión es preciso también retornar a la concepción originaria del sacramento, en la que los hombres se encontraban con el misterio. Es urgente redescubrir de un modo enteramente nuevo el sentido del escándalo que proporciona el fundamento por cuya virtud un hombre puede decir a otro: «yo te absuelvo de tus pecados». En ese momento —como ocurre, por lo demás, en la celebración de cualquier sacramento— el sacerdote no recibe su autoridad del consentimiento de los hombres, sino directamente de Cristo. El «yo» que dice «yo te absuelvo» no es el de ninguna criatura, sino el «yo» del Señor. Cada vez siento una desazón más profunda al oír con qué frivolidad se caracteriza como «esquemático», «externo» y «anónimo» el modo antes tan extendido de acercarse al confesonario. Sin embargo, a mi juicio suena un poco amargo el autoelogio de algunos sacerdotes por sus «diálogos de confesión» que, por lo demás, en pocas ocasiones han logrado ser, como ellos dicen, «más personales». Cuando se considera correctamente el asunto, tras el supuesto «esquema» de la confesión se descubre la gravedad del encuentro entre dos personas que se saben situadas ante el estremecedor misterio del perdón de Cristo, que se presenta a través de las palabras y el gesto de un hombre pecador. Es preciso no olvidar que en muchos «diálogos de confesión», que han llegado a ser también bastante analíticos, se ha introducido una arrogancia, una autoabsolución que, en el diluvio de explicaciones, apenas deja sitio para sentir los peca-

dos personales, de los que, por encima de cualquier circunstancia atenuante, somos siempre responsables.

19.9.

Dios es bueno: existe también para lo pequeño y para los pequeños. Por eso debemos manifestarle sin arrogancia nuestras cosas más personales, las cosas pequeñas que para nosotros son, sin embargo, grandes y conmovedoras. Ahora bien, la oración debe ser a la vez un camino en el que aprendemos a ver cada vez más. No debe terminar haciendo que nos enquistemos en nuestro egoísmo. Gracias a la oración debemos ser más libres. Por su medio hemos de conseguir darnos menos importancia a nosotros y más a Él, a fin de que podamos encontrar de ese modo lo peculiar de la oración: pedir —hoy también— por la salvación del mundo. En la época actual es preciso tener confianza en que Él —sólo Él— es capaz de traer la salvación en estas horas del mundo. Cuando, como cristianos, abandonamos esta convicción y opinamos que deberíamos hacerlo nosotros mismos; cuando dejamos de confiar en Dios y reducimos su presencia a lo sumo al ámbito privado, le estamos cerrando las puertas: el mundo se tornará ingobernable e incurable. Ser devoto significa ser creyente, lo cual significa, por su parte, ser hombre de esperanza. Dicho de otro modo: un hombre así no cree meramente que tal vez exista en algún lugar un ser superior, del que, por lo demás, no sabe nada, pues ese ser no se hace notar, sino que cree que Dios existe y que, en consecuencia, debemos tener esperanza. Con

otros términos: cree que Dios es Dios, es decir, que ni el mundo le es indiferente ni se le ha ido de las manos. Ese modo de creer significa que sólo debemos abrirle el mundo a Él, pues Él quiere y puede actuar incluso cuando obra de modo distinto a como habíamos imaginado en nuestra oración.

20.9.

En la primera mitad de los años sesenta alguien de nuestro círculo emprendió viaje a Holanda, cuya Iglesia daba que hablar más cada vez: unos la consideraban la imagen de la esperanza de una Iglesia mejor para el mañana, mientras otros la estimaban como síntoma de una ruina que era la consecuencia lógica de la actitud adoptada. Con cierta curiosidad esperábamos el informe de nuestro amigo, que nos entregó a su regreso. Como quiera que se trataba de un hombre honrado y un observador riguroso, en el informe se relataban escrupulosamente todos aquellos fenómenos de descomposición que con frecuencia habíamos oído: seminarios vacíos, órdenes religiosas sin jóvenes, sacerdotes y religiosas que daban masivamente la espalda a su vocación, desaparición de la confesión, descenso dramático de la asistencia a misa y así sucesivamente. También se reflejaba naturalmente en el informe los experimentos con lo nuevo, que no podían modificar los signos del ocaso, sino, más bien, confirmarlo. La verdadera sorpresa del informe fue, sin embargo, la valoración en la que desembocaba: a pesar de todo se trataba de una Iglesia magnífica, pues en parte alguna había pesimismo,

todos afrontaban el mañana llenos de optimismo. El fenómeno del optimismo general hacía olvidar la decadencia y los estragos. Él sólo bastaba para compensar todo lo negativo. En silencio reflexioné sobre el particular: ¿qué diríamos de un hombre de negocios que sólo escribiera números rojos, pero que en vez de reconocer el mal, buscar remedios para el mismo y cambiar valientemente el rumbo se recomendara a sus acreedores sólo por optimismo? ¿Qué deberíamos opinar de la glorificación de un optimismo opuesto completamente a la realidad?

21.9.

En su predicación en Mainz, el 16 de noviembre de 1980, el Santo Padre aludió a una nueva dimensión de la doctrina social cristiana y de nuestra misión social. Se refirió a la problemática hombre-máquina, la racionalización de los procesos técnicos y conservación de los puestos de trabajo, integración de los trabajadores extranjeros con profundo respeto a su identidad cultural e histórica, la pregunta sobre los límites del crecimiento, con la que se halla unido el gran tema del concierto de las generaciones. La generación capaz de trabajar en cada caso debe compartir el fruto de su trabajo con la previa de los mayores y con la futura de los jóvenes, incapaces todavía de ejercer la vida activa. Sin embargo, debe conservar también el mundo para la generación futura y proveerla de la facultad de llevar su herencia hacia adelante. La comunidad solidaria no está formada solamente por el momento actual, sino que

incluye también el ayer y el mañana. Trabajamos hoy para el mañana, pero no podemos consumir hoy la herencia del mañana. Con todo ello se alude a una nueva dimensión de la cuestión social: la justicia no se puede reducir a los límites de un país. Norte y Sur, países ricos y pobres forman un único mundo en el que no se debe separar el destino de unos del de los otros. Por eso, el Papa ha dicho enérgicamente en Mainz que «la cuestión social tiene hoy día una dimensión humana universal». Al luchar por la justicia hemos de pensar en el derecho de los hombres de otros países a que se dé a «cada uno lo suyo». Sólo teniendo presente la justicia para el mundo entero, podemos formular correctamente lo que significa esa idea aquí para nosotros. Sólo si, a partir de la decisión voluntaria de la fe cristiana y de su fuerza moral, descubrimos la iniciativa para una justicia cristiana extendida por todo el mundo, podremos poner término al mensaje destructor de la violencia, que se torna muy poderosa cuando el egoísmo es más fuerte que el derecho. Como cristianos, no debemos dormirnos en este tiempo decisivo, como a veces ha ocurrido en el siglo XIX.

22.9.

«Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos» (Mt 28,19). Ahora bien, esta dinámica del apostolado, la sinceridad y amplitud internas del Evangelio no se puede transformar en esta fórmula: ¡Id al mundo y mundanizaos también vosotros! ¡Id al mundo y reafirmar su profanidad! La verdad es precisamente lo contrario. Existe el misterio sagrado de Dios, el

grano de mostaza del Evangelio, que no coincide con el mundo, pero que está destinado a penetrar en todo él. Por eso, hemos de descubrir de nuevo el valor para lo sacro, para el discernimiento de lo cristiano, para no separar, sino para transformar, para ser verdaderamente dinámicos. En una entrevista realizada en 1975, Eugen Ionesco, uno de los padres del teatro del absurdo, manifestó todo lo que venimos diciendo con la pasión de un hombre sediento e indagador de nuestro tiempo. Cito algunas de sus afirmaciones: «La Iglesia no quiere perder su clientela, sino lograr nuevos clientes. De ello deriva un género de mundanización verdaderamente lamentable. El mundo se pierde, la Iglesia se pierde en el mundo (...). Yo he oído decir a un párroco en la Iglesia cosas como éstas: ¡seamos felices!, ¡estrechémonos las manos! (...). ¡Jesús os desea jovialmente un bueno y hermoso día! Pronto se dispondrá un bar para la comunión del pan y el vino, y se ofrecerán sandwiches y *beaujolais* (...). No nos queda nada, nada sólido, todo está en movimiento. Sin embargo, necesitamos una roca». A mi juicio, cuando oímos una voz así, la voz de hombres que están conscientemente en el mundo de hoy, viviendo, sufriendo y amando, percibimos de forma clara que no se puede servir a este mundo con afabilidad banal. El mundo no necesita ratificación, sino transformación: precisa la radicalidad del Evangelio.

23.9.

Una de las objeciones favoritas contra el cristianismo se puede expresar así: el cristianismo no ha podi-

do cambiar el mundo en dos mil años, no hay que esperar, pues, nada más de él, ya ha tenido tiempo suficiente para intentar transformar el mundo de acuerdo con sus posibilidades, es hora, pues, de emplear otros medios. Desde un punto de vista puramente histórico, esta afirmación es, ante todo, tremendamente superficial. Por lo demás, no hay que olvidar la máxima de Heinrich Böll, según la cual el peor mundo cristiano es preferible, a su juicio, a cualquier otro no cristiano. Sin el cristianismo no existiría el cuidado de los impedidos, ni de los parias de este mundo o de los enfermos incurables. Vuelve a ser cierto que, cuando la vida se degrada, cuando la muerte carece de dignidad, la vida se devalúa y no se acepta el sufrimiento como elemento suyo. En nuestra época, en la que vemos anunciarse un mundo sin Cristo, sentimos escalofríos ante afirmaciones como ésas, según las cuales el mundo no ha sido transformado por Cristo. De ese modo, en lugar del cristianismo ahora desplazado, surge un género inquietante de ocultismo y superstición, cuyas tinieblas demoníacas no habíamos sospechado nunca en un mundo que, aun cuando estuviera lleno de pecados y maldades, estaba gobernado cristianamente. De otro lado, surge un desprecio por el hombre planeado con absoluta frialdad. Este desdén ya había sido previsto por Heisenberg al señalar que KZ sería exclusivamente el preludio de más grandes horrores si la luz de la fe cristiana se extinguiera realmente. La fe cristiana ha transformado el mundo. Naturalmente no ha hecho de él un paraíso en el que nos hubiera aligerado de antemano la carga de la naturaleza humana. Ésa fue, en efecto, la engañosa promesa del progreso, por la que, en el fondo, todos quedamos

ofuscados. De ahí que hayamos medido el cristianismo tomándolo como criterio.

24.9.

Mediante la fraternidad de la oración y los sacramentos se puede construir prácticamente la paz desde abajo —en nuestros días también— y recorrer la calle de la reconciliación a través del mundo. No podemos desistir de hacer algo semejante, ni dejar de vivir la eucaristía y la oración prácticamente de un modo católico abierto universalmente. Ése es nuestro permanente trabajo en favor de la paz, más eficaz y verdadero que las nuevas procesiones, que no siguen ya a la imagen del crucificado, sino a pancartas con sus consignas. Ninguna de ellas recorre ya las calles con la actitud pacífica de la oración, sino con la del grito de ira que quiere instaurar por sí misma el derecho. Cabe decir que todo eso es bueno. Ahora bien, ¿es suficiente en nuestra dramática situación? Algo es seguro: si se quiebra el respeto al derecho y el sentido de veneración del hombre hacia el hombre y hacia Dios, se vuelve insuficiente todo lo demás, pues cuando ocurre tal cosa se rompe el núcleo de la paz. Con ello nos enfrentamos ya a las preguntas completamente prácticas que se esconden tras esa inquietud. El derecho internacional público se ha desarrollado en nuestro siglo hasta lograr prohibir completamente —un logro ciertamente soberbio— la guerra y la violencia. Sin embargo, un gran conocedor del derecho internacional ha manifestado hace poco el temor de que ese paso introduzca la época de

la guerra civil universal. ¿No parece darle la razón el desarrollo de los acontecimientos? Hasta el momento, las guerras han desaparecido gracias a Dios. Ahora bien, ¿no vivimos al propio tiempo la ruina progresiva del orden interior de la paz de los pueblos? ¿No se disuelven las zonas de paz del derecho común interestatal? Cuando se liquida la paz interna, cuando la violencia fundada sobre bases ideológicas se torna algo natural, o se convierte, incluso, en la virtud de los nobles, se abre el camino hacia la gran violencia. De ese modo se vuelve a poner de manifiesto cuán decisivo es poner barreras a la descomposición interna del derecho y defender resueltamente los valores de la tradición cristiana.

25.9.

Ante la situación de la teología actual, se puede tener de cuando en cuando la impresión de que esta ciencia se siente satisfecha de sus progresos ecuménicos —altamente laudables, sin lugar a dudas— y de haber logrado remover viejas barreras —en la mayoría de los casos, ciertamente, para levantarlas en otros lugares—, de no haberse percatado suficientemente de las preguntas inmediatas de los hombres de hoy, que, con frecuencia, tienen poco que ver con los tradicionales puntos de vista conflictivos de las confesiones. ¿Quién puede decir de modo comprensible y breve a quien pregunte por ello lo que significa verdaderamente «ser cristiano»? ¿Quién puede explicar inteligiblemente a los demás por qué cree y cuál es la dirección, el núcleo de la decisión de la fe? Allí

donde, en los últimos tiempos, empiezan a plantearse de forma generalizada estas preguntas, se procede con frecuencia a disolver lo cristiano en generalidades armoniosas que adulan los oídos de los contemporáneos (cfr. *Epístola II a Timoteo* 4,3), reteniéndoles, no obstante, el poderoso alimento de la fe al que tienen derecho. La teología no cumple su cometido si únicamente gira con satisfacción alrededor de sí y de su propia sabiduría. Con todo, muestra un error todavía más fundamental cuando inventa «doctrinas según el propio gusto» (cfr. *Epístola II a Timoteo* 4,3) y, por consiguiente, ofrece piedras en vez de pan: su propia palabra en lugar de la palabra de Dios.

26.9.

Según su estructura fundamental, el constitutivo esencial del acto de fe es la inserción en la Iglesia, lo común de lo que une recíprocamente y de lo obligatorio. En la *Epístola a los Romanos* 6,17, por ejemplo, se define como el proceso en el que el hombre se entrega al prototipo de doctrina, realizando de ese modo un acto de obediencia que procede del corazón, es decir, del centro de la existencia. Se supone, por consiguiente, que la Iglesia anuncia y vive en su catequesis un tipo de doctrina que si, por un lado, funda esencialmente la comunidad, por otro, es sostenida por ella. Ser cristiano es ingresar en este género de doctrina, en la forma comunitaria de la fe. La unión eterna de la comunidad con esta doctrina se expresa en el hecho de que incorporarse a ella tiene

la forma del sacramento: el sacramento y la catequesis están inseparablemente unidos. Entrar en la comunidad de la fe significa ingresar en la comunidad de vida, y a la inversa. Como parte del sacramento, la catequesis fundamental está sustraída a la voluntad de la misma Iglesia: es la marca de su identidad, sin la que no es nada. También es cierto, no obstante, que la catequesis fundamental sólo puede existir en su forma comunitaria de vida. A la arrogancia de la elite intelectual opone el apóstol el rango insuperable de la fe sencilla y de la inteligencia que se manifiesta en ella. El modelo del pensamiento ilustrado no puede acoger dentro de sí la estructura de la fe —hoy padecemos esta forma de pensamiento. Sin embargo, la fe es, por su parte, suficientemente extensa para acoger la oferta intelectual de la ilustración y proponerle una misión llena de sentido incluso para la fe. Ésa es nuestra oportunidad. Deberíamos esforzarnos en aprovecharla.

27.9.

Han transcurrido noventa años desde que el Papa León XIII publicara la Encíclica *Rerum novarum*, convertida desde entonces en «Carta magna de la obra social cristiana», según la denominación de Pío XI. Con esta encíclica, a la interpretación marxista del hombre y la sociedad se opuso la respuesta cristiana a la cuestión social. La lucha de los oprimidos contra las clases dominantes es para el marxismo el contenido de la historia y el camino hacia la liberación, hacia el paradisíaco mundo sin clases. Como

cristiano, el Papa parte de un principio fundamental radicalmente distinto. «La verdad es precisamente lo contrario», dijo Su Santidad acerca de la creencia en la salvación del mundo mediante la lucha de clases. «El Creador ha dispuesto todas las cosas para la concordia y la recíproca armonía. El capital necesita del trabajo y el trabajo del capital.» De ese modo, la solidaridad, como *leitmotiv* cristiano, se opone a la idea atea de lucha. La solidaridad incluye la justicia como exigencia fundamental, pues los hombres solamente son solidarios cuando se conceden recíprocamente el derecho que deriva de su condición creatural, de su naturaleza humana. Para nosotros, el fundamento de las relaciones sociales y económicas no es, pues, el enfrentamiento, sino la reciprocidad y la colaboración. El enfrentamiento destruye. La violencia no resuelve ningún problema. El Papa León XIII dice sobre el particular que «la lucha continuada produce embrutecimiento y desconcierto». Actualmente podemos percibir por doquier la verdad de esa proposición. La praxis del conflicto barbariza al hombre y al mundo. Destruye interiormente al mundo, a lo que sigue, con una lógica fatal, su destrucción externa. Los grandes logros sociales, la construcción paulatina de un sistema de justicia social no se debe al programa de Karl Marx, cuyos herederos no querían la reforma, sino la depauperación necesaria para construir su paraíso (...). ¿Qué resulta de todo ello? A la idea de la lucha de clases y sus utopías, que supone un desprecio del hombre, hemos de oponer la idea fundamental de solidaridad y justicia. No se debe decidir en las calles qué es lo que se ha de considerar como justicia y como inquietud. El profundo respeto por el derecho es el fundamento de la

convivencia humana. Sin él no puede, a la larga, haber respeto por el hombre, ni salvaguarda de su dignidad.

28.9.

¿Qué importancia tiene un concilio dentro de la Iglesia? San Gregorio Nacianceno y San Basilio, que hablaban por propia experiencia, tenían razón al decir que un concilio, con las asambleas y las necesarias diferencias, conlleva siempre circunstancias secundarias desagradables: ambición desmedida, polémicas y, en especial, las heridas que todo ello deja. De cuando en cuando es preciso arrostrar las circunstancias desagradables en cuestión para sanear males hondamente asentados, de igual forma que se toman ciertas medicinas, a pesar de sus efectos secundarios, para combatir un mal mayor. Los concilios son, en ocasiones, una necesidad. Sin embargo, señalan siempre una situación extraordinaria en la Iglesia, y no pueden ser considerados como su modelo de vida ni como el contenido ideal de su existencia. Los concilios son medicina, no alimento. La medicina debe ser asimilada y su fuerza inmunizante debe ser conservada en el cuerpo. Con todo, su eficacia se pone de manifiesto cuando se vuelve superflua y se necesita sólo en casos excepcionales. Dicho sin imágenes: el concilio es un órgano de deliberación y decisión. Como tal, no es un fin en sí mismo, sino algo puesto como instrumento al servicio de la vida. El contenido auténtico del ser cristiano no es la discusión sobre los contenidos del cristianismo o las tácticas para hacer-

los realidad, sino la comunidad de la palabra, de los sacramentos y del amor al prójimo, del que forman parte esencialmente la justicia y la verdad. El sueño de convertir la vida entera en un acto de discusión, que ha llevado en ocasiones a nuestras Universidades al borde de la incapacidad funcional, ha hecho también su entrada en la Iglesia bajo la idea conciliar. Cuando el concilio se convierte en el modelo de lo cristiano sin más, se presenta como contenido del ser cristiano la permanente discusión de los temas cristianos. Es precisamente en esa circunstancia, sin embargo, cuando se desconoce su sentido. La «sencillez» es uno de los valores fundamentales de la constitución de la liturgia. En ella es considerada siempre como transparencia, sinceridad que irradia del entendimiento del hombre. Se puede decir, pues, que la racionalidad correctamente entendida es una de las ideas rectoras del concilio. Ahora bien, hasta cierto punto se nos había olvidado que el hombre no sólo entiende con la razón, sino también con los sentidos y el corazón. Por lo demás, poco a poco empezamos a comprender la necesidad de distinguir el recepar del adulto de lo propagado, que no se puede tomar como medida al embrión, sino que se le debe dejar que se guíe por la ley de la vida.

29.9.

Ostensus, non datus. Nos ha sido mostrado, pero no nos ha sido dado: eso podríamos decir del Papa Juan Pablo I, cuya seductora sonrisa pudo ver y oír

el mundo. *Il papa del sorriso*[18], el Papa sonriente le llamaban amorosamente los italianos. El mundo entero estaba, por lo demás, de acuerdo con ello. A partir de las cartas conservadas en el delicioso libro *Illustrissimi,* que con su sencillez, claridad y grandeza nos ha legado como testamento perpetuo, podemos vislumbrar parcialmente su itinerario espiritual. Especialmente conmovedora es la carta a Teresa de Lisieux, con la que tenía una enorme similitud interior. En ella escribe: «Desgraciadamente sólo puedo vivir y repartir amor en la calderilla de la vida cotidiana. Jamás he tenido que salir huyendo de nadie que quisiera matarme. Ahora bien, sí existe alguien que pone el televisor demasiado alto, que hace ruido o que, simplemente, es un maleducado. En cualquiera de esos casos es preciso comprenderlo, mantener la calma y sonreír. En ello consistirá el verdadero amor sin retórica». Más adelante cuenta una parábola que se le puede aplicar a él mismo: Un irlandés, que ha hecho pocas cosas buenas en su vida, muere. Después de morir se somete al juicio. Para ello, ha de ponerse al final de una larga cola formada por hombres que esperan ser juzgados. Desde su situación puede ver y oír cómo pasan revista a los actos de cada individuo. Al primero le dice el Señor: tuve hambre y me diste de comer, ¡al paraíso! Al segundo, tuve sed y me diste de beber, ¡al paraíso! Al tercer, estuve desnudo y me vestiste, ¡al paraíso! Mientras oía estas palabras el corazón se le encogía de modo cada vez más hondo, pues él no había hecho nada de eso. Temblando de miedo se presenta ante el Señor, al que apenas se atreve a mirar. Dirigiéndole una

---

[18] En italiano en el original. *(N. del T.)*

mirada temerosa, percibe en sus ojos algo así como una sonrisa enigmáticamente pícara. Luego, el Señor presenta sus actos y le dice: no hay mucho bueno en ellos. Sin embargo, una vez que estuve triste contaste una gracia y me hiciste reír, ¡al paraíso! Éste es enteramente Juan Pablo I, así era él. A nosotros no sólo nos ha contado una gracia, sino que nos ha regalado su sonrisa, nos ha permitido ver el verdadero ser del hombre y vislumbrar algo del paraíso perdido.

30.9.

Hoy se interroga, por lo general, muy poco a la historia. ¿Para qué mirar al pasado —suele decirse— cuando, sin perder tiempo mirando al ayer, el presente tiene tantas exigencias y el futuro es tan importante y tan grande? Con ideas de esa naturaleza se alimenta la pérdida de memoria, que conduce rápidamente al vacío de pensamiento. Peor que la pérdida de memoria es, sin lugar a dudas, otra cosa que también comprobamos en nuestros días: el envenenamiento de esa preciosa facultad, el intento de hacernos creer que todo lo pasado ha sido simplemente una historia de opresiones y atrocidades, que sólo podremos construir un mundo mejor levantándonos contra todo lo pasado y contra todo lo ya ocurrido. Ahora bien, cuando se emponzoña la memoria resulta envilecido el propio hombre. Cuando ya no puede amar nada ni aceptar nada que deba continuar, el mismo mundo es sencillamente ponzoña. Sea el que sea el procedimiento elegido por el hombre para componerlo de nuevo, estará integrado siempre por

sublevación y enfrentamiento. Frente a ello, la historia correctamente entendida de la Iglesia es purificación de la memoria. No es una historia tendenciosa (como, ciertamente, se ha intentado a veces) que pretenda mostrar que todo ha sido siempre bello y bueno. Sólo la verdad salva. Por eso, la historia de la Iglesia debe ser historia verdadera que nos muestre sin disimulo todo lo miserable, bajo y torcido de la naturaleza humana. Cuando tiene lugar todo ello, se pone de manifiesto que bajo la ceniza de las negaciones humanas no se extingue jamás el rescoldo del fuego nuevo que Cristo ha traído al mundo. Cuando vemos toda la miseria humana, percibimos algo que no puede derivarse de ella: una luz que no se puede apagar con ninguna negativa. Ella hace ver que la Iglesia ha podido transformar repetidamente al hombre, no por sus propias fuerzas, sino por la fuerza de su palabra y de su amor. Pero, sobre todo, pone de manifiesto cómo ha podido obsequiarnos con aquella mirada de salvación que da vida.

OCTUBRE

1.10.

Octubre es uno de los períodos sosegados del año eclesiástico. Sin embargo, en los últimos años ha ido adquiriendo paulatinamente su verdadero rostro como mes del rosario, de la oración paciente. En nuestros días, la oración ha perdido dentro de la Iglesia su carácter de acción natural para el creyente. Por eso, debemos abrirnos camino de nuevo hacia Dios, que nos habla y nos escucha. O, mejor aún, debemos dejarnos otorgar nuevamente este camino. Reunámonos en calma con nuestras reflexiones y recemos el rosario. ¿Por qué saludamos a María? ¿No supone ello dar un rodeo, siendo así que el centro es sólo Cristo? En principio, podríamos responder a esta pregunta de un modo completamente positivista: porque se corresponde con una profecía bíblica y, por consiguiente, es una invitación de las Sagradas Escri-

turas. «Desde ahora me llamarán bienaventurada todas las naciones» (Lc 1,48). Si se sigue insistiendo, se descubre también el fundamento profundo. Dios, el invisible y eterno, se ha revelado en este mundo a través de hombres que le han dado su nombre: Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Su rostro se ha hecho perceptible a través de ellos. Cuando los recordamos con agradecimiento, alabamos a Dios mismo. De modo semejante, cuando dejamos de alabar a aquellos en los que el Señor se ha manifestado, silenciamos algo de su gloria. Al enaltecer a aquellos hombres que se convierten en receptáculos de su clemencia, lo alabamos a Él. De ese modo, se pone de manifiesto algo nuevo. Un elemento esencial de la auténtica oración consiste en hacerla con los creyentes de todas las épocas. La crisis de oración que padecemos procede, entre otras cosas, de que cada uno de nosotros quiere imaginar y alcanzar a Dios por sí solo, aun cuando el sujeto aislado está verdaderamente abandonado y permanece en el vacío. El verdadero sujeto de la oración es el yo entero del Cuerpo de Cristo, del pueblo de Dios peregrino en este mundo. En él alcanzamos la eternidad y nos adentramos en la experiencia de oración de los grandes creyentes, cuya voz en cierto modo nos prestan.

2.10.

Desde hace aproximadamente 300 años la Iglesia católica celebra el dos de octubre la fiesta del Ángel de la Guarda. Pocas cosas se han vuelto tan extrañas para el cristiano de nuestros días como la idea de

Ángel de la Guarda. El Antiguo Testamento dice sobre el ángel del pueblo de Israel estas palabras: «préstale atención y escucha su voz». Esa expresión significa dos cosas: que debo estar atento a la idea de Dios que me envuelve, y que no debo obstinarme en realizar mis deseos y caprichos momentáneos en contra de ella. Su fundamento está en que somos manipulables y en que no creemos en ninguna otra idea de lo que es nuestra vida salvo en la que nosotros mismos nos hacemos de ella. De ese modo, el hombre se torna, a la postre, una pieza de decoración de un mundo técnico que intenta componer de uno u otro modo. Ya no hablamos, pues, del Ángel de la Guarda. A lo sumo lo hacemos mediante giros que no tomamos completamente en serio. Se habla mucho más, por supuesto, de protección y de cómo podemos guardarnos de las inquietudes de la vida moderna. Crece la huida del hombre de sí mismo y de su propia obra. No es difícil percibir, por lo demás, el carácter insatisfactorio, a pesar de su creciente refinamiento, de los intentos de protección, especialmente cuando nuevas sofisticaciones ponen de manifiesto que las anteriores están pasadas de moda. Carecería, naturalmente, de sentido, además de ser fantástico, ir a buscar al Ángel de la Guarda en vez de recurrir a la técnica. No es posible atraerse la ayuda divina de forma tan sencilla, ni se piensa que sea tan evidente. Hablar del Ángel significa estar convencido de que el mundo está lleno por doquier de la presencia de Dios y de que esta presencia está dirigida hacia cada uno de nosotros como poder que nos llama y nos protege.

3.10.

La polémica sobre los crucifijos en las escuelas que en la actualidad se dirime en Polonia, y que ya dirimieron nuestros padres en Alemania durante la época del Tercer Reich, tiene un carácter muy sintomático. Para los padres y madres polacos —como para los nuestros en otro tiempo— el crucifijo en las escuelas es el signo del último resto de libertad, que no se quieren dejar arrebatar por el Estado absoluto. Es la garantía de la humanidad. En la extinción de la seguridad que conlleva ven la pretensión, no sometida a la norma de la cruz —y, por consiguiente, no sujeta a ninguna medida—, de disponer libremente del hombre. Los polacos luchan por el derecho a manifestar públicamente el cristianismo y, además, por la persistencia fundamental de la humanidad y de la medida humana que también el Estado necesita. Si no tenemos fuerza ya para entender y conservar el carácter irrenunciable de signos como ésos, convertimos el cristianismo en algo de lo que se puede prescindir. De ese modo el Estado no es, sin embargo, más pleno y libre, sino más carente de fundamento. El Estado precisa signos públicos de aquello sobre lo que se asienta. Los días de fiesta, concebidos como señalizaciones públicas del tiempo, son símbolos de ese tipo. Por eso, el cristianismo debe insistir en los signos públicos de su humanidad. Ahora bien, sólo puede hacerlo, si le sostiene la fuerza de la convicción pública. Todo ello es un reto para nosotros. Si no estamos convencidos ni podemos convencer, no tenemos ningún derecho a exigir presencia pública. En ese caso, hemos de convenir en que somos innecesa-

rios. Ahora bien, con nuestra falta de convicción privamos a la sociedad de algo que es objetivamente necesario para ella: los fundamentos espirituales de su condición humana y de su libertad. La única fuerza con la que el cristianismo puede hacerse oír públicamente es, a la postre, la fuerza de su interna verdad.

4.10.

Monte. ¿Qué significa este monte? Si leemos el Evangelio, encontraremos diferentes significados. Ante todo, es el lugar de oración de Jesús, el paraje de su soledad con el Padre. Si no ascendemos al monte de la oración, si no entramos en el diálogo de Jesús con el Padre, tampoco lo encontraremos a Él. El monte es también el lugar de las bienaventuranzas, el Nuevo Sinaí de la nueva ley. El monte es su palabra. Ir hacia el monte de Jesús significa caminar por la montaña mayestática de sus palabras. El monte de la transfiguración une ambos aspectos: la transfiguración tiene lugar mientras Jesús ora. Ahora bien, la transfiguración es también la revelación del verdadero contenido del *Pentateuco* y de los profetas. «Éste es mi Hijo, el Amado, en quien tengo mis complacencias: escuchadle» (Mt 17,5), se oye la voz del Padre en este momento. El monte será importante en otros dos momentos decisivos de la vida de Jesús. Al comienzo de su vida pública, Satanás lo conduce «a una alta montaña» y le ofrece todos los poderes de la tierra, si se arrodilla y adora a Satanás y su poder. Al final de su vida descubrimos al Señor subido al monte Calvario. El crucificado es la res-

puesta al ofrecimiento de Satanás: «adorarás al Señor, tu Dios, y a Él solo servirás». La aparición del resucitado en el monte pone de manifiesto la profunda conexión en la vida de Jesús entre el primer y segundo monte. En el primero, Jesús rechaza el poder que Satanás le había ofrecido. Ahora dice el resucitado: «a mí me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra». Cristo tiene ahora el poder no sólo en la tierra, sino también en el cielo. Sólo quien tiene poder en el cielo puede tener en la tierra pleno poder.

5.10.

Para ver a Jesús, los discípulos tuvieron que ir. «¡Marchad enseguida y decid a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos!», fueron las primeras palabras del ángel a las mujeres tras la resurrección de Jesús. A este «id» sigue una noticia del idéntico sentido: «Yo iré delante de vosotros a Galilea». El Señor va siempre delante. La fe implica la orden de seguir, de ir allí donde Él va delante de nosotros. Nunca debemos estar satisfechos con nuestra vida o nuestras virtudes. El Señor va delante de nosotros. Sólo yendo podremos verlo. San Agustín ha escrito estas certeras palabras: «si dices ¡basta!, ¡ya es suficiente!, estás perdido». Por lo demás, esta nueva orden mantiene siempre su vigencia: «Id y decid a los demás». La fe exige este doble movimiento: seguir a Jesús —ir— para anunciarlo a los demás. No hemos de creer sólo para nosotros, sino también para los demás. La fe quiere ser compartida. Fe significa, sin

excepción alguna, dirigirnos a los demás, seguir los pasos de nuestro corazón, que está iluminado por el nombre de Jesús.

6.10.

Existe una inclinación a la sospecha. El carácter odioso de esa actitud está muy alejado del espíritu del Evangelio. Existe una fijación a las letras declaradas nulas por la liturgia de la Iglesia que, en consecuencia, se coloca fuera de ella. Con todo ello se olvida que la validez de la liturgia no depende primariamente de determinadas palabras, sino de la comunidad de la Iglesia. Bajo el pretexto de lo católico se niega su verdadero principio y se pone la costumbre en lugar de la verdad. En un tiempo de absoluta inseguridad, pero también lleno de esfuerzos leales y de esperanza, existen movimientos en los que se expresa el indestructible anhelo de lo auténticamente religioso, de la proximidad a lo divino, por ejemplo, los movimientos de meditación o los de Pentecostés. Ambos están cargados de ambigüedades y peligros, pero también están llenos de posibilidades para el bien. Finalmente, existe también un gran número de movimientos específicamente eclesiásticos que prometen nuevas posibilidades: *Focolares, Cursillos, Communione e liberazione,* movimientos catecumenales, nuevas formas comunitarias. En todos ellos se pone de manifiesto una búsqueda del centro, que desmiente el diagnóstico sobre el fin de lo religioso y abre caminos de vida nueva a partir de la fe. Esos caminos conservan de forma renovada la inagotable fertilidad

de la fe de la Iglesia. El que el concilio llegue a ser una fuerza positiva en la historia de la Iglesia depende sólo indirectamente de textos y de gremios. Lo decisivo es que haya hombres —los santos— que, con la irrupción espontánea de su persona, proporcionan algo vivo y nuevo.

7.10.

En las últimas palabras que regaló a esta tierra, el crucificado dice a su madre: «Mujer, he ahí a tu hijo». A continuación dice el discípulo: «He ahí a tu madre». Estas palabras son el acto fundacional de la Iglesia o, como también podemos decir, una de las presentaciones fundamentales del acto con el que Jesús funda la Iglesia y, en consecuencia, establece una alianza. Todo ello pone de manifiesto lo que significa la Iglesia y cómo se realiza la alianza de Dios con nosotros, la Nueva Alianza. Ese acontecimiento tiene lugar pidiendo nuevamente —pero más grande y excelso— el sí de María. En principio, el asentimiento de María fue el sí al Hijo que Dios quiso regalarle y a la voluntad de Dios, que le exigió adentrarse completa y misteriosamente en lo incomprensible y excelso. Sin embargo, en los momentos de la cruz, en la última hora de Jesucristo, el asentimiento hubo de ser reafirmado. Ese nuevo sí adquiere una dimensión todavía más profunda. Es el sí al nuevo Hijo que, por ella, debe ser el mismo. En el nuevo Hijo, el asentimiento de María es un sí a todos los hijos e hijas a lo largo de la historia. Es, pues, un sí cuya exigencia se extiende por toda ella. En el nuevo

sí de María, que abarca la totalidad del tiempo histórico, descansa la Iglesia. Y a la inversa: la Iglesia es fundada por el Señor dándole al discípulo su propia madre. En ella nace la Iglesia. Cristo nos da una madre, su madre. A partir de aquí entendemos lo que es la Iglesia. No es un aparato, ni una suma de burocracia, de cargos o de organizaciones de cualquier género. La Iglesia significa ser llamados a formar parte de la familia de Jesucristo y a participar con Él en la comunidad de vida.

8.10.

La Eucaristía es el núcleo y el centro de la vida religiosa. Pero para que pueda serlo necesita que se den las condiciones convenientes para que pueda celebrarse. La Eucaristía supone el bautismo y la penitencia. El Santo Padre lo ha puesto de manifiesto con gran energía en la encíclica *Redemptor hominis*. La primera invitación de la Buena Nueva, subraya el Papa, fue ¡convertíos! «Cristo, que nos exhorta al banquete eucarístico, es el mismo que nos invita a hacer penitencia, el mismo que repite "¡convertíos!"» (IV 20). Cuando desaparece la penitencia, deja de percibirse la Eucaristía, desvaneciéndose, por consiguiente, como Eucaristía del Señor. Mas, por otro lado, supone también el matrimonio y la ordenación sacerdotal, el orden comunitario y público de la Iglesia. Además, presupone la oración personal, la oración en familia y la oración comunitaria extralitúrgica. Quisiera mencionar únicamente dos de las más ricas y profundas oraciones de la cristiandad, que

introducen de un modo siempre nuevo en la corriente de la oración eucarística: el *Via Crucis* y el Santo Rosario. El que hoy nos entreguemos tan rendidamente a las promesas de las prácticas religiosas asiáticas —o aparentemente asiáticas— se debe a que las hemos olvidado. El Santo Rosario no exige una conciencia esforzada, cuyas exigencias haga imposible practicarlo con frecuencia, sino introducirse en el ritmo del silencio que nos tranquiliza sin violencia y da un nombre al sosiego: Jesús, el fruto bendito de María. María, que ha escondido la palabra viva en el silencio atesorado en su corazón, es el modelo permanente de la verdadera vida religiosa: la estrella que alumbra incluso el cielo caliginoso y nos indica el camino. ¡Ojalá que ella, la Madre de la Iglesia, nos ayude a cumplir cada vez mejor la suprema misión de la Iglesia: la glorificación del Dios vivo del que viene la salvación de los hombres!

9.10.

El evangelista San Mateo comienza su transmisión de la Buena Nueva de Jesucristo con estas palabras: genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán. Mateo sigue las huellas de los antepasados humanos del hombre Jesús e intenta ordenarlos convenientemente dentro de la historia de los hombres. El evangelista pone de manifiesto el fundamento radical de la vida del Señor, que no ha caído simplemente del cielo, sino que ha crecido en el árbol de una larga historia, de esas dos excelsas raíces que se llaman Abrahán y David. Mateo dibuja al hombre

Jesús. De ese modo transmite como evangelista el símbolo del Hijo del Hombre. Al comienzo del Nuevao Testamento está el hombre, y el Antiguo Testamento comienza con el diálogo abismático del Creador consigo: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. El hombre se halla al comienzo del Nuevo Testamento. Ello nos permite pensar en la visión nocturna de Daniel, que ve emerger cuatro animales del mar. Todos ellos son imágenes de los poderes y fuerzas de este mundo, de los imperios que se reparten el dominio del orbe y determinan el curso de la historia. Después, como movimiento opuesto a los animales del mar, Daniel ve descender a un hombre del cielo. Es la imagen del pueblo de los santos, del poder sagrado de la humanidad en medio de los poderes inhumanos que viven en las profundidades. El árbol genealógico de San Mateo es, pues, un testimonio de la fidelidad de Dios, que ha cumplido la promesa hecha a Abrahán: ser portador de una bendición para toda la humanidad. El árbol genealógico completo, con sus complicaciones y altibajos, es un testimonio prodigioso de la fidelidad de Dios, que mantiene su palabra frente a las negaciones e indignidades de los hombres.

10.10.

Al comienzo del Nuevo Testamento está el hombre Jesús, que procede de la historia de los hombres. Con su árbol genealógico, San Mateo nos conduce cuidadosamente, a través de la larga e intrincada historia del Antiguo Testamento, al Nuevo Testamento que

comienza con Jesús (...). Quisiéramos formular algunas preguntas. ¿Qué singularidad ha de tener la historia capaz de abrir efectivamente el espacio, de ser el supuesto para la encarnación de Dios? ¿Qué género de hombres deben ser los que recorren el último trayecto? ¿Qué firmeza y madurez de espíritu se hubo de lograr en el lugar en que se consumó esta suprema transformación del hombre y el mundo? Si nos aproximamos al texto evangélico con expectativas como esas, quedaremos defraudados. La historia en la que Jesús hace acto de presencia es la habitual, con los escándalos y depravaciones que hay entre los hombres, con sus progresos y buenos comienzos, mas también con sus culpas y bajezas, es decir, una historia completamente humana (...). ¿Es éste el ámbito, podríamos preguntarnos, en el que debía nacer el Hijo de Dios? Las Sagradas Escrituras dicen que sí. Eso es precisamente lo que se nos ha revelado. La encarnación de Dios no es consecuencia del ascenso del hombre, sino del descenso de Dios. El ascenso del hombre, el intento de crearse a sí mismo, de producir a Dios desde sí propio, de lograr el superhombre, se ha quedado trágicamente en el paraíso. El hombre que quiere ser Dios, que extiende su poder despóticamente hasta las estrellas, desemboca siempre en la autodestrucción (...). Lo que cuenta es la obediencia, la humildad frente a la palabra de Dios. «Un niño pequeño, un trabajador agobiado de trabajo están, cuando creen, más altos que los más grandes ascetas» (J. Daniélou), porque la salvación no viene de la grandeza del hombre, sino de la misericordia clementísima de Dios.

11.10.

En vida de San Francisco surgió entre los hombres un profundo anhelo por una Iglesia del espíritu. Todos aspiraban a un cristianismo mejor, más puro y más pleno, y pensaban que era inminente el giro de la historia que conduciría a esta nueva Iglesia. A quienes sufrían por las insuficiencias del cristianismo oficial, San Francisco les parecía la respuesta enviada por Dios a sus esperanzas. De hecho, rara vez se ha vivido el «cristianismo del espíritu» como lo vivió él. Sin embargo, en San Francisco se pone de manifiesto también algo singular: su cristianismo del espíritu descansa en una obediencia absoluta a la palabra bíblica. Su nuevo principio, con el que invalidaba el cristianismo tibio de los casuistas, dice así: *sine glossa* (sin palabras). Él oye la palabra sin el entramado de interpretaciones que quieren edulcorarla y convertirla en algo inocuo e inofensivo. Para escucharla hace caso omiso de las sutilezas académicas, que convierten la palabra en un objeto de discusión para intelectuales muy alejado de nuestra verdadera vida. San Francisco la oye y la toma tal como está dicha, como salutación con la que el Señor, sin peros ni condiciones, se dirige personalmente a mí. Al hacerlo así se nos revela lo auténticamente asombroso: que tomada literalmente es precisamente como es palabra completamente espiritual. El espíritu no se manifiesta contra la palabra, sino en medio de ella. Por lo demás, su manifestación es tanto más clara cuanto más profundamente penetra el hombre en ella (...). Al hombre de hoy Francisco de Asís se le manifiesta bajo un aspecto completamente distinto: sólo lo co-

noce como amigo de los animales y como patrón de los protectores de la naturaleza. Ante la creciente lixiviación del mundo ocasionada por nuestro afán de poseer, la protección de la naturaleza es ciertamente buena y necesaria. Sin embargo, en el *pathos* de sus representantes más ruidosos se percibe frecuentemente un chasquido fatal. Para todos ellos, el hombre es el auténtico perturbador de la naturaleza, y el espíritu la amenaza de su idílico equilibrio. Todo cuanto dicen termina en el desprecio del hombre y en la exigencia de revocarlo. El aliento de la naturaleza que se percibe en el ámbito de Francisco de Asís tiene unas raíces muy distintas. Él es el hombre en que se consuma la idea de lo seráfico, es decir el hombre en el que la criatura aprende a «volar» y «cantar», que se excede a sí mismo mediante un acto por el que se desborda y ofrece todo su ser. Cuando tiene lugar una actitud semejante, se acoge el más profundo anhelo de las criaturas, se disuelve su secreta tristeza y se transforma en confianza, en alegría. No es la negación del espíritu lo que salva a la naturaleza, sino la liberación que nos introduce en el gesto puro del amor venerante.

12.10.

En una espléndida obra llena de sabiduría Henri de Lubac ha puesto de manifiesto que la expresión *corpus mysticum* designa originariamente la Santísima Eucaristía. De igual modo, ha demostrado de modo palmario que la idea de la Iglesia como Cuerpo de Cristo está inseparablemente unida, tanto para Pablo

como para los Santos Padres, con la de Eucaristía, en la que el Señor está realmente presente y en la que nos da su cuerpo como alimento. Así surgió una eclesiología eucaristía, que fue el núcleo auténtico de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia, lo nuevo y a la vez auténticamente originario que quiso otorgarnos. Ahora bien, ¿qué quiere decir eclesiología eucarística? Ante todo, que la última cena de Jesús se revela como el acto auténtico de fundación de la Iglesia. Jesús regala a los suyos esta liturgia de su muerte y resurrección, donándoles de ese modo la fiesta de la vida. En la Santa Comunión Cristo renueva la Alianza del Sinaí. O, con mayor precisión, lo que en el Sinaí había sido sólo un arranque en signos se torna ahora verdadera realidad, en comunidad de sangre y vida entre Dios y el hombre. Al decir esto, debe quedar claro que la Eucaristía anticipa y supone la cruz y la resurrección. De otro modo, se reduciría todo a gesto vacío. Ésa es la razón por la que los Santos Padres pudieron decir, con una imagen espléndida llena de belleza, que la Iglesia había surgido del costado abierto de Cristo, del que fluye sangre y agua. Aunque enfocado de otro modo, esto significa en realidad lo mismo que digo yo cuando afirmo que la Eucaristía es el comienzo de la Iglesia, pues esa proposición indica que la Eucaristía no sólo une a los hombres entre sí, sino también a todos ellos con Cristo, haciéndolos de ese modo Iglesia. Por lo demás, en la fórmula anterior está dada también la constitución fundamental de la Iglesia: la Iglesia vive en la comunidad de la Eucaristía. Su constitución es la celebración de la misa, que es, por su misma esencia, culto divino, y, por lo mismo, servicio al hombre, servicio para la transformación del mundo.

13.10.

La Iglesia cree que el lenguaje humano es capaz de expresar la verdad y que el hombre puede conocerla y aceptarla. Con esta convicción ha asumido la herencia de Israel y la de la filosofía griega. Al hacerlo así ha fijado su singular posición dentro de la historia religiosa de la humanidad. Las grandes religiones orientales mantienen una opinión enteramente opuesta. Todas ellas sostienen que las palabras humanas son exclusivamente alegorías que pueden ser sustituidas y suplantadas por otras. En ese sentido, la moderna filosofía de la religión de la India opina que se puede decir Krishna en vez de Cristo y Cristo en lugar de Krishna, pues, a fin de cuentas, todo es meramente simbólico. La idea de que, a la postre, es indiferente emplear una u otra fórmula o seguir esta o aquella tradición ha penetrado en nuestros días muy profundamente en el espíritu del mundo occidental. Sin ella la verdad parece inalcanzable. Nos repugna pensar que la fe cristiana es verdadera —que es la verdad—. Esa concepción nos parece una manifestación del orgullo occidental. Ahora bien, si eso fuera así, todo lo que promovemos sería apariencia. Nuestra adoración sería mentira, y nosotros mismos seríamos seres privados de verdad. Ahora bien, cuando no hay verdad se puede cambiar toda norma e, incluso, hacer lo contrario de lo que establecen: la renuncia a la verdad es el núcleo de la crisis de nuestra época. Cuando no existe la verdad, deja de ser coherente la solidaridad comunitaria —tan bella a pesar de todo—, pues se queda sin fundamento. ¿No nos nutrimos en gran medida de la sentencia de Pilato

—aparentemente tan humilde, pero en realidad tan altanera— «qué es la verdad»?

14.10.

Pocos santos están tan próximos a nosotros, a pesar de la distancia de los años, y nos resultan tan fáciles de entender como San Agustín. En sus obras podemos encontrar todas las cimas y profundidades de lo humano, todas las preguntas, búsquedas e investigaciones que todavía hoy nos conmueven. No sin razón se le ha llamado primer hombre moderno. San Agustín nació en una época de crisis y de cambio semejante a la nuestra, en un tiempo en que la fe no recaía sobre el hombre como algo evidente y natural, sino que era hallada tras buscar en los abismos de lo humano. San Agustín no fue cristiano por nacimiento, sino por su conversión. En las dos grandes conversiones, que representan a la vez los dos grandes capítulos de su trayectoria vital, se pone de manifiesto todavía en el momento presente —también para nosotros— la verdadera misión y el sentido auténtico de los cristiano. La razón de ello está en la verdad de que el hombre no puede ser cristiano por su nacimiento, sino sólo por su conversión. Así como las aguas de este mundo, siguiendo la ley de la gravedad, desembocan espontáneamente en el mar, y, al propio tiempo, pueden ser remansadas y conducidas por otra dirección gracias a las fuerzas espirituales de la técnica, las aguas de la existencia humana fluyen espontáneamente hacia abajo, pudiendo tomar la nueva dirección, por cuya virtud el hombre logra su ver-

dadera humanidad, gracias a su conversión a la fe, la esperanza y el amor. Agustín de Hipona nos cuenta que un día se separó de su amigo Alipius para quedarse solo en el jardín con su desamparo, su tribulación y desgarramiento interior. En ese momento de suprema emoción, San Agustín cree oír una voz de niño que le grita una y otra vez: *Tolle, lege* (cógelo y lee). Se levanta, descubre las Sagradas Escrituras y lee estas palabras: «únete a Jesús, el Señor». Eso significó el viraje de su existencia. San Agustín encontró en ese momento la palabra de Dios. Si ahora reflexionamos sobre nosotros, para quienes sigue siendo vigente todo lo anterior, habremos de confesar con vergüenza cuán poco la hemos descubierto, cuanto tiempo y paciencia gastamos en lecturas de ilustraciones de segundo o tercer rango —y sólo Dios sabe en qué otras cosas— y qué poco nos preocupamos de la palabra de Dios. Si nunca hubiéramos oído hablar de ella, si casualmente llegáramos a tener noticia de que en algún lugar hay un libro en el que se nos anuncia la palabra de Dios, ¿qué haríamos para apoderarnos de él? Ese libro está entre nosotros, pero no le hacemos caso. Esta semana debe transformarse para nosotros en una llamada: *¡tolle, lege!,* en una invitación a buscar nuevamente la palabra de Dios como la luz de nuestros días y como el árbol de nuestra vida. El descubrimiento de la palabra de Dios, que se convirtió en la opción de su vida, es para San Agustín, al propio tiempo, la decisión por lo invisible. ¿No nos ocurre lo mismo a nosotros? En nuestra época ha aumentado la presión de lo visible y lo audible. Los altavoces y propagadores del griterío de este mundo se han vuelto tan potentes que apenas tenemos fuerza para percibir el silencio de

Dios. Si a veces creemos que nos hemos vuelto más inteligentes y sabios por haber tomado en serio exclusivamente lo visible, habremos de reconocer que ello supone, en verdad, una disminución de la fuerza visual de nuestro corazón, que ya no podemos contemplar lo invisible y eterno, aquello sin lo que lo visible no podría ser ni persistir.

15.10.

Existe en nuestros días una forma de meditación en la que la religión se convierte en una droga. Para ella, no se trata de responder a la verdad, sino de liberarse del peso y la indigencia de la existencia individual, de abandonar lo insufrible y plomizo de la realidad cotidiana y sentir en su lugar el brillo de la nada y el agrandamiento de lo irreal. Aun cuando aparentemente su fin es la extinción del yo, la liberación de su yugo, la religiosidad de que hablamos es extremadamente egoísta. Su objetivo no es asumir las exigencias de una relación, sino abandonarse al gozo de la infinitud. Ahora bien, este camino engañoso de liberación no conduce sino a la apariencia. Pero la apariencia no es libertad. La libertad de Santa Teresa —la de todo el que se arriesga al diálogo del amor y a convertirlo en el *logos* de su vida— es completamente distinta. En Santa Teresa la libertad se manifiesta en las dos preguntas fundamentales de su siglo: la que inquiere por la certeza de la salvación y la que interroga por el trabajo.

16.10.

A mi juicio, el fundamento de la miseria de la teología actual se halla en que le falta valor para despertar *íntegramente* la razón. Cuando se descuida hacerlo así, sólo quedan dos alternativas: proclamar algo absolutamente incomprensible o adaptarse al estado de ánimo dominante. En este último caso, de orientación sobre lo cristiano, se convierte subrepticiamente en excusa que no justifica la fe cristiana, si bien permite aparecer a los teólogos correspondientes como contemporáneos razonables con los que se puede hablar. A la larga no es posible, naturalmente, avanzar por ese camino, en el que los teólogos intentan salvar su piel al precio del anatema sobre la historia entera de la Iglesia. Ahora bien, ¿qué valor tiene la «racionalidad» de un teólogo cualquiera si el tema del que habla ha transcurrido hasta ahora de modo exclusivamente irracional? Si la Teología debe tener sentido más allá de la confirmación del propio teólogo, no ha de exhibir la racionalidad privada de sus representantes. Todo lo contrario: el teólogo ha de dar razón —sencilla y artesanalmente, por así decir— de lo que enseña la fe, sin la que la Teología no existiría. Esto no es contradictorio con lo anteriormente dicho, a saber, que la fe necesita la razón para ser entendida y llevada a su consumación. Es cierto que necesita la razón, pero sobre todo una razón que no quiera ser solamente productiva, sino con capacidad para percibir la fe que le sale al encuentro, que esté dispuesta a escuchar. Ésa es la causa por la que el comienzo de toda Teología es reconocer el derecho a oír y admitir el dato tal como es dado, incluso

cuando ello sea contrario a nuestras expectativas en un momento dado: las grandes oportunidades de la razón vienen siempre de aquello que no hemos previsto.

17.10.

El cristiano no es el hombre que no calcula, sino el que hace lo superfluo. Es el amante que no pregunta hasta dónde puede seguir manteniéndose en el dominio del pecado venial, es decir, por debajo de los límites del pecado mortal. Cristiano es, sencillamente, el que busca el bien sin cálculo. El meramente justo, aquel al que importa únicamente la corrección, es el fariseo. Sólo quien no es *meramente* justo comienza a ser cristiano. Eso no significa ni por asomo que el cristiano sea un hombre que no comete errores ni tiene faltas. Todo lo contrario: es el que sabe que tiene faltas y es generoso con Dios y los hombres, que es consciente de que vive, en buena medida, de la magnanimidad de Dios y del prójimo. La generosidad que se reconoce deudora de todos no puede en modo alguno instituir una corrección que le permitiera estrictas demandas recíprocas. La liberalidad es la guía del *ethos* que anuncia Jesús (cfr. Mt 18,13-35). La estructura fundamental que hemos puesto de manifiesto con la idea de abundancia es de algún modo el signo divino de la creación: el milagro de Caná y el de la multiplicación del pan son signos de la abundancia que define la generosidad. Esa esplendidez es el rasgo esencial de la acción de Dios, de la actuación que en el acontecimiento de la creación derrocha

millones de semillas para salvar a *un* viviente y regala un universo entero para disponer un lugar en la tierra a este ser enigmático llamado hombre. La exuberancia es, finalmente, el rasgo de la acción que en un último e inaudito derroche se ofrece a sí misma para salvar y conducir a su fin a este «junco que piensa», es decir, al hombre.

18.10.

En la medida en que la teología comienza a jugar un papel semejante al que viene desempeñando desde hace tiempo en el ámbito influido por la Reforma, se pone de manifiesto entre nosotros aquella actitud de oposición que en los países evangélicos se llama habitualmente fundamentalismo. La religiosidad sencilla, que persiste en el nítido sí o no de la fe frente al «sí... pero» de los intelectuales, hace frente a la complicación y aderezo académicos del cristianismo. Los pastores de la Iglesia se ven expuestos en la actualidad al reproche de perseverar en los métodos de la inquisición e intentar tutelar el espíritu con la violencia represiva que les confiere su función. Además, son acusados con energía creciente por la voz de los creyentes. Los fieles reprochan a sus pastores el que se limiten a ser perros mudos que, por cobardía ante la presión de la opinión pública liberal, contemplan con los brazos cruzados cómo se vende la fe al por menor por el plato de lentejas del reconocimiento de su condición de doctrina genuinamente moderna. Un eminente intelectual, cristiano reflexivo y despierto, ha expresado hace poco esta protesta con una

fórmula fácil de retener. «Permanecer durante un largo rato en una librería católica —escribe— no incita a orar con el salmista: "Tú me has revelado los caminos de la vida". En ella se aprende con gran rapidez que Cristo no convirtió el agua en vino. En cambio, nos formamos con facilidad una idea del arte de transformar el vino en agua. Esta nueva magia se llama *aggiornamento*.» En esta situación, los pastores de la Iglesia tienen la oportunidad de dar una versión completamente democrática de su misión de magisterio: ser abogados de los fieles, del pueblo, frente al poder elitista de los intelectuales. El absolutismo es, de hecho, un invento de la Ilustración. Buena parte de esa absolutismo les queda todavía a los intelectuales de nuestros días. Por lo demás, muchas reformas de la Iglesia se hubieran llevado a cabo cuidadosamente, si el *pathos* victorioso del ergotista no hubiera determinado el ritmo. Desde el origen mismo del cristianismo, se puede ver en la función de magisterio de la Iglesia un elemento democrático en ciernes, entendiéndolo como acabamos de indicar. Con todo, ha de quedar claro que la protesta contra la teología moderna carecerá de sentido, si descansa exclusivamente en aversión a lo nuevo o en hostilidad a la ciencia y sus conocimientos.

19.10.

La enorme variedad de culturas nacionales forma parte de la riqueza de Europa. Ahora bien, en las épocas gloriosas de Europa no existía el aislamiento recíproco de las naciones. Por encima de las fronteras

nacionales, estaban los organismos básicos de la comunidad. En ellos se vivía la unidad de Europa. La pluralidad no era, pues, oposición, sino fecundación mutua. Más allá de las fronteras, Roma era —especialmente Roma— el centro unificador. Tras los destrozos causados por el nacionalismo en la primera mitad de este siglo, hubimos de aprender nuevamente lo originariamente europeo: el respeto a la singularidad del otro y la unidad en la diversidad. Por eso es tan importante la fe solidaria que, por encima de las fronteras nacionales, nos reúne en la unidad de una sola Iglesia. Por lo mismo, es esencial la unidad con el Santo Padre, que es expresión del carácter supranacional de la fe. Cuando se vive auténticamente la fe en Cristo, surge la unidad fraternal con los cristianos de otras confesiones y con los hombres que buscan a Dios. En el centro de la ciudad episcopal de München se levanta la columna de María, erigida en 1683, en medio de las terribles calamidades de la guerra de los 30 años, por el Príncipe Elector de Baviera Maximiliano. Ese obelisco no debería ser sólo el centro de la ciudad, sino el de todo el Estado bávaro. De hecho, entre nosotros las distancias se siguen midiendo hoy día a partir de este punto: María ha quedado como centro callado de nuestras calles. La imagen de la Madre de Dios es el centro cordial de la cultura europea y de nuestra fe.

20.10.

Los cristianos son hombres del domingo, dice San Ignacio. ¿Qué significa eso? Antes de preguntarnos

sobre *cómo* hay que «observar el domingo», es preciso reflexionar acerca de lo que, como cristianos, celebramos realmente ese día. El verdadero y principal fundamento de la celebración dominical reside en que Cristo resucitó ese día de la muerte. De ese modo, inauguró el Señor una época nueva: por primera vez alguien regresa de la muerte y no vuelve a morir nunca más, es decir, por primera vez rompe alguien la cárcel del tiempo que nos tiene prisioneros a todos. Sin embargo, Jesús no ha huido a la eternidad, no ha dejado el mundo tras de sí como un vestido abandonado, sino que permanece con nosotros: ha regresado para no alejarse nunca más. La celebración del domingo es, pues, un acto de fe en la resurrección, es decir, en la permanencia del amor y, por consiguiente, en la bondad del vivir. Los cristianos comenzaron muy pronto a hacerse esta pregunta: ¿por qué ha elegido el Señor este día precisamente?, ¿qué quería decir con ello? Según la numeración judía, el domingo era el primer día de la semana, por tanto, el día de la creación del mundo, el día en que el Señor abandona su descanso y dice «hágase la luz» (*Génesis* 1,3). El domingo es el primer día de la semana, el día de la creación. Ello significa que es el día de dar gracias por la creación. Todo esto ha alcanzado una singular significación en nuestro mundo técnico. Dios nos ha entregado la creación como espacio vital, como ámbito de nuestro trabajo y nuestro ocio, en el que encontramos lo necesario para la vida y lo superfluo, la belleza de las imágenes y los sonidos, cosas todas que el hombre necesita como la alimentación o el vestido.

21.10.

Lo que un hombre es —quién es— se trasluce en las cosas para las que tiene tiempo. Guardar el domingo cristiano significa tener tiempo para Dios, es decir, reconocerlo pública y personalmente dejando parte de nuestro tiempo para Él. Por eso, los viajes dominicales se deberían señalar procurando que hubiera tiempo en ellos para el culto divino. Ello no disminuye el valor de recreo de las excursiones, sino que las anima. Tener tiempo para Dios significa también tenerlo para los demás. El domingo debería ser un día de diálogo, una jornada en la que estamos dispuestos para los demás y en la que aprendemos de nuevo a comprendernos los unos a los otros. Dado que, como día de Dios, lo es también del hombre, el domingo podría ser un vasto ámbito para estimular la auténtica convivencia. Muchas cosas podrían mencionarse al respecto, entre otras, el juego en común, el fomento de los intereses comunes, escuchar música en casa, cuidar las costumbres, practicar la hospitalidad y el encuentro con los vecinos. Un elemento esencial del domingo debería ser también la comida dispuesta festivamente y conformada de modo religioso. Un banquete así sería como el eco de la comunidad eucarística, en la que la conformación religiosa, la dedicación a Aquel del que procede todo bien es también la defensa más segura contra una abundancia sin sentido, que es con frecuencia el intento de compensar el hambre espiritual y el vacío del alma. La configuración de nuestro tiempo depende de la del domingo. El redescubrimiento del sentido de este día tiene una importancia decisiva para nuestro futu-

ro —el futuro del individuo, de la familia y de la sociedad.

22.10.

La peregrinación es uno de los gestos originarios de la humanidad. Lo podemos descubrir en los albores más remotos de la historia que alcanza nuestra mirada. El hombre emprende una y otra vez el camino, para salir de la rutina de la vida cotidiana, tomar distancia y ser libre. Este impulso resuena en el último vástago profano de la peregrinación, es decir, en el turismo. Su persistencia explica el ajetreo incesante de oleadas de viajeros por nuestro continente: el hombre percibe que no está completamente en casa. La peregrinación debe ser, no obstante, más que turismo. A mi juicio, debe hacer realidad lo que éste persigue, pero de un modo mejor, más profundo y puro. De la peregrinación forma parte, por un lado, la magnífica sencillez y, por otro, la soberbia resolución. Le es esencial, pues, la naturalidad del peregrino. Si quisiéramos seguir haciendo en todas partes el mismo consumo y manteniendo idéntico estilo de vida, podríamos viajar alrededor del mundo tan lejos como quisiéramos, con la seguridad de que seguiríamos siempre en el mismo sitio. Sólo podemos vivir algo verdaderamente «distinto», si somos distintos nosotros y vivimos de modo diferente: si nos convertimos en peregrinos y asumimos interiormente la sencillez de la fe. Para ello es imprescindible perseverar en la fe. La peregrinación no persigue descubrir cosas dignas de ver ni encontrar experiencias, pues nada de

ello nos puede sacar de nosotros mismos y conducirnos a lo nuevo. Su auténtico fin no son, pues, las curiosidades y monumentos, sino ponerse en marcha hacia el Dios vivo. Cuando vamos a visitar los lugares de la Historia de la Salvación, ensayamos una marcha hacia ese destino. El camino adecuado para ello, el interior y el exterior, no sigue la dirección del capricho. Como peregrinos recorremos la geografía de la historia de Dios, siguiendo las señalizaciones que Él ha puesto en el camino. Nos dirigimos, pues a lo señalado de antemano, no a algo buscado espontáneamente por nosotros. Introduciéndonos en su historia y dirigiéndonos hacia los signos que la Iglesia nos ha puesto merced al poder de su fe, nos encaminamos también hacia los otros. Haciéndonos peregrinos, podremos percibir mejor lo que el turismo busca: lo otro, la distancia, la libertad y el encuentro profundo. Por todo ello, quisiera rogar de corazón que hagamos la peregrinación como peregrinación y no la convirtamos en un viaje cualquiera. No debe ser una mera excursión, sino una incursión en la historia que Dios ha recorrido con nosotros: en los signos de la salvación que ha erigido para nosotros, en la sencillez, que es uno de los rasgos esenciales de la fe. Sólo de ese modo se convertirá en vivencia excelsa y permanente.

23.10.

La indulgencia es, por su propia esencia, una invitación a la peregrinación, a los sacramentos y a la oración. La indulgencia nos invita a ir a los lugares

señalados por la Iglesia, para salir así de la cotidianeidad, del capricho, y reunirnos con Dios en el espacio de su perdón. Nos invita, pues, a dirigirnos a los sacramentos, dado que nadie se puede absolver a sí mismo. En nuestros días existen formas diversas de psicoanálisis y psicoterapia que nos pueden proporcionar ayuda muy variada. Ahora bien, ninguna de esas técnicas puede satisfacer el anhelo más profundo del hombre: el deseo de absolución. Eso es algo que sólo lo puede otorgar un poder que viene de lo más grande. Somos redimidos: eso significa también que existe la palabra de la absolución y el perdón. A dirigirnos al sacramento de la comunión con el Señor y con la Iglesia entera nos invita la indulgencia. Todavía conviene añadir algo: cuando nos es concedida la absolución, la vida adquiere una nueva tonalidad, nos permite adoptar verdaderamente el nuevo ritmo de Dios. El primer signo de que nuestro ser está afinado es la oración, pues la nueva vida significa, ante todo, entrega a Dios. La oración de las plegarias de indulgencia es, ante todo, expresión de la transformación y nueva dirección de nuestro ser. Con mucha frecuencia nos desprendemos de algún modo de la oración, nos la dejamos expropiar, por así decir. A juicio del Santo Padre, orar significa depositar nuestra oración en manos de Dios. Cuando lo hacemos así, sabemos que, en lugar de perderla, pasa a ser nuestra la oración de toda la Iglesia. Incluyendo nuestra oración en la de la Iglesia, nos abrimos de algún modo a la exuberancia del bien, presente en un mundo en el que la mayoría de las veces percibimos, ante todo, un excedente de miseria, de culpa y de mal. Orando dentro de la Iglesia, producimos un beneficio capaz de remediar nuestra debilidad. Eso

nos proporciona valor para poner en ella nuestro menguado bien, a fin de que esté en las manos de Dios y sea efectivo en el mundo según su voluntad.

24.10.

La Iglesia no es meramente un espacio en el que se celebra algo por las mañanas y luego queda vacío, sino un ámbito en el que aquélla existe siempre. Y ello por tres razones: porque el Señor se ofrece al hombre ininterrumpidamente, porque después de la celebración continúa el misterio eucarístico y porque acudiendo a él quedamos incluidos en la Iglesia entera que cree, ora y ama. Actualmente nos enfrentamos al grave peligro de que nuestras Iglesias se conviertan en museos y que les pase lo que a ellos: que si no se cierran, son saqueados. En cualquier caso, dejan de vivir. Únicamente la perseverancia en la oración puede proteger íntimamente a la Iglesia, sólo las oraciones pueden conservar las casas de Dios como «iglesias abiertas». En los atormentados tiempos de la Segunda Guerra Mundial, Reinhold Schneider escribió estas palabras: «sólo la oración puede conseguir que la espada se mantenga alejada de nuestras cabezas». Una sola hora de atención sosegada a la palabra de Dios sería muchas veces más eficaz que congresos enteros con reuniones y discusiones, y un rato de oración más fructífero que una montaña de documentos. Es claro que no solamente obramos a través de lo que hacemos. Como quiera que, a la postre, sólo confiamos en lo que nosotros mismos hacemos y realizamos, surge de vez en cuando la

impresión de que tras el extremado trajín de nuestra actividad se esconde una cierta desconfianza ante la fuerza de Dios, y detrás del aumento de nuestras obras un debilitamiento de nuestra fe. Ahora bien, no sólo obramos mediante lo que hacemos, sino también —y no en menor medida— por lo que somos, especialmente cuando, manteniendo las raíces de nuestro ser en el fecundo sosiego de Dios, maduramos y nos hacemos libres y veraces. Cuando decimos realmente *Kyrie eleison,* cuando invocamos verdaderamente a Dios desde la profundidad de nuestra pobreza, estamos reconociendo quiénes somos y quién es Dios, estamos adorando su gloria, pues al pronunciar esas palabras estamos diciendo, objetivamente, también esto: mírame, Señor, yo no soy nada, pero Tú lo eres todo; yo estoy lleno de miserias y Tú eres rico para remediar las necesidades del mundo; yo soy malo y pecador, pero Tú estás lleno de amor pródigo; Tú no amas como los hombres, que sólo dan su amor a los que les caen simpáticos, Tú amas también al mendigo vestido de harapos, al hijo perdido; Tú no amas porque seamos buenos, sino porque eres bueno Tú.

25.10.

¿No debiera tener cada hombre acceso inmediato a Dios, si la «religión» es una realidad que atañe a todo ser humano, si cada uno de ellos es reclamado del mismo modo por Dios? ¿No debiera existir en ese caso una «completa igualdad de oportunidades» y estar abierta a todos la misma certeza? Mediante las

siguientes reflexiones, tal vez podamos poner de manifiesto hasta qué punto esas preguntas se dirigen al vacío. El diálogo de Dios con los hombres tiene lugar a través del de éstos entre sí. La desigualdad de capacidades religiosas, que divide a los hombres en «profetas» y oyentes, los obliga a reunirse y a colaborar recíprocamente. El programa del primer San Agustín —«Dios y el alma, nada más»— es irrealizable. No es ni siquiera un programa cristiano. En última instancia, la religión no existe en el modo individual del místico, sino exclusivamente en la comunidad de los que anuncian y escuchan. El diálogo del hombre con Dios y el de los hombres entre sí se exigen y condicionan recíprocamente. Se puede decir, incluso, que tal vez sea el misterio de Dios lo que mueve al hombre a dialogar a los demás hombres. Él es, desde el comienzo, el reto ineludible, aun cuando no lleve nunca a un resultado definitivo, del diálogo, que, por obstruido y adulterado que pueda ser, deja resonar el *Logos,* la palabra verdadera, de la que proceden todas las demás y a la que, con ímpetu permanente, persiguen manifestar todas ellas. El diálogo efectivo no hace acto de presencia cuando los hombres hablan sólo sobre algo. Lo más genuino del diálogo humano se pone de manifiesto únicamente cuando los hombres no intentan revelar algo, sino revelarse a sí mismos, es decir, cuando se convierte en comunicación. Cuando tal cosa ocurre, cuando es el mismo hombre el que se pone sobre el tapete, se está hablando de algún modo también de Dios, el verdadero tema de las discusiones entre los hombres desde el comienzo de la historia.

26.10.

«Bienaventurada tú que has creído» (Lc 1,45). La Madre de Dios responde al saludo de Isabel dejando entonar a su corazón el canto del *Magnificat.* María nos pone de manifiesto con su ejemplo que el pueblo de Dios está capacitado por la fe y en la fe para expresar en palabras el misterio del plan de salvación, para transplantarlo a su propia vida y llevar su mensaje liberador al plano de la existencia individual y social. A la luz de la fe se pone de manifiesto con absoluta claridad que la historia de la salvación es la liberación del mal en su forma más radical y la incorporación de la humanidad a la verdadera libertad de los hijos de Dios. Dependiente por completo de Dios y ordenada enteramente hacia Él por su fe, María es, al lado del Hijo, la imagen más perfecta de la libertad y la liberación de la humanidad y el cosmos. La Iglesia debe contemplar a María, su madre y modelo, para comprender en toda su extensión el sentido de su misión. Es conveniente destacar que la concepción de la fe característica de los pobres —de la fe que percibe claramente el misterio de la cruz salvadora— convierte a María en el objeto de un amor firme y da lugar a una confianza irrevocable en la Madre del Hijo de Dios, que es venerada en innumerables santuarios.

27.10.

Averiguar lo que en concreto ha ocurrido con la renovación cristiana depende de la respuesta a la

pregunta ¿qué es lo propiamente cristiano?, no de la que se dé a esta otra: ¿cuáles son las exigencias de los tiempos modernos? El cristianismo no es un gran almacén que deba adaptar medrosa y preocupadamente su propaganda al gusto y al humor del público, a fin de despachar una mercancía que los clientes no quieren ni tampoco precisan. Por desgracia, este modo de proceder no es infrecuente. Con todo, si así fuera en realidad, se debería admitir tranquilamente la bancarrota de la empresa. La verdad es que la fe cristiana es más bien —por decirlo con una imagen ciertamente unilateral y débil— la medicina divina que, para no echar a perder a los clientes, no se debe administrar según sus gustos y deseo, sino que ha de exigirles, más bien, que se aparten de las necesidades imaginarias, que constituyen su verdadera enfermedad, y confíen en la orientación de la fe. A partir de esta imagen nos será posible separar la verdadera renovación de la falsa. Ella nos autoriza a decir que la verdadera reforma es la que se esfuerza en manifestar lo verdaderamente cristiano, que se halla oculto, y se deja alentar y formar por ella; la falsa, por su parte, es la que corre detrás de los hombres en lugar de dirigirlos, transformando de ese modo el cristianismo en una tienda en quiebra que busca clientela a gritos. Nada de todo ello significa manifestarse en contra de lo que hoy se llama «entrega al gobierno de las almas».

28.10.

Según una tradición, aceptada desde hace tiempo como algo natural, la llamada *Doctrina de los Após-*

toles, un libro aparecido entre el año 90 y el 100, dice lo siguiente: «El día del Señor reuníos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro» (Did 14,1). Conviene retener, pues, que no depende del capricho de la Iglesia ni de los cristianos individuales determinar si queremos, ni cuando lo queremos, celebrar la misa, así como tampoco establecer qué se ha de hacer el domingo. Alguien podría decir: no me gusta el aire cargado de la Iglesia ni los cánticos aburridos. Me molesta arrodillarme apretujadamente entre gentes que no conozco y escuchar a un sacerdote recitar oraciones que me resultan incomprensibles. Prefiero ir al monte, al bosque o al mar: al aire libre de la naturaleza de Dios soy más devoto que en una asamblea que nada me dice. A eso hay que responder lo siguiente: no nos corresponde a nosotros determinar si queremos adorar a Dios ni cómo debemos hacerlo. Lo más importante es responder a su llamada allí donde Él se nos entrega. No podemos fijar por nuestra propia cuenta dónde debe encontrarse Dios con nosotros, ni nos resulta posible llegar por nosotros mismos hasta Él. Dios puede dirigirse a nosotros y dejarse encontrar donde quiera. Lo que cuenta no es un cierto sentimiento religioso, que priva a la religión del compromiso y la recluye en el ámbito privado, sino la obediencia que acepta su llamada. El Señor no quiere nuestros sentimientos privados, sino reunirnos en asamblea y construir la nueva comunidad de la Iglesia a partir de la fe. El cuerpo forma parte del culto divino, pero también la comunidad, con sus fatigas e incomodidades. Por eso, la pregunta ¿qué me ofrece a mí el culto divino? es un modo erróneo de preguntar.

29.10.

El Magisterio de la Iglesia salvaguarda la fe de los sencillos, de todos los que no escriben libros, no hablan en la televisión ni escriben artículos de fondo en los periódicos. Su cometido democrático consiste en dar voz a los que no la tienen. A todo ello hemos de añadir todavía algo más. De la Iglesia forman parte no sólo los hombres de un determinado lugar, un obispado concreto o un país definido, sino los creyentes del mundo entero. Por eso, es preciso salvaguardar ininterrumpidamente la fe de todos de los desarrollos particulares de la misma. El obispo representa, en su respectivo obispado, la Iglesia entera: ella es el cometido de su representación. Ni siquiera esto expresa, no obstante, lo que la Iglesia es en su completa integridad, pues de ella forman parte también los que han vivido antes que nosotros, la comunidad entera de los santos. Ellos no fueron Iglesia en su tiempo, sino que son Iglesia ahora. En ella debe estar representada siempre, pues, la comunidad completa de los creyentes. El compromiso con la tradición de obispos y sacerdotes, contraído solemnemente en su consagración, deber que constituye el auténtico contenido del sacramento, significa que les ha sido encomendado representar a toda la Iglesia: ser voz de los muertos que, en verdad, están vivos. Pero ni siquiera así hemos dicho todavía lo decisivo. Como organismo vivo, la Iglesia es, en palabras de Pablo, cabeza y cuerpo. El cuerpo sin cabeza no es cuerpo, sino cadáver. Pero la cabeza es Cristo. El contenido más profundo y la esencia más honda del sacramento es que, por encima de cualquier sondeo de opinión,

la Iglesia debe representar a Aquel sin el que ella misma y la humanidad sería solamente un cadáver. La palabra de Cristo no fue en modo alguno tan banal, agradable y simpática como quiere hacer creer una falsa imagen romántica de Jesús. Tenía, más bien, la agudeza penetrante del verdadero amor, que no es posible separar de la verdad y que lo llevó a la cruz. La palabra del Señor supuso un obstáculo a la opinión pública de todos los tiempos, y en nuestros días sigue siéndolo. La Iglesia no debe representar meramente la opinión mayoritaria, sino reivindicar a Jesucristo. Ello sólo es posible en unión con los sacramentos y la forma comunitaria de la fe que nos ha sido entregada en ellos.

30.10.

Hablar con Dios debe ser, literalmente, un proceso en nosotros y para nosotros, consistente en caminar hacia delante, dirigirnos a Dios y despegarnos de nosotros mismos. En la medida en que no convirtamos simplemente en acción, ni lo dirijamos contra nosotros mismos, lo que nos acosa y causa inquietud, nos esclaviza y hace infelices; en la medida en que no hacemos ni lo uno ni lo otro con nuestros deseos y afanes, con nuestro querer y nuestras exigencias, sino que los transformamos en oración, los expresamos ante Dios y hablamos de ellos con Él, encontramos un criterio que los somete a examen, dirige y purifica. Los ruegos al Señor son exigencias a nosotros mismos. La peticiones del Padrenuestro nos sirven de guía. Perdónanos como nosotros perdonamos.

¡Cuántas veces deberíamos enmudecer y ruborizarnos al pronunciar esas palabras! Santificado sea tu nombre. ¿A quién causa inquietud personal este ruego dirigido a evitar que el nombre de Dios sea manchado y desfigurado? (...). El penúltimo ruego («no nos dejes caer en tentación») me recuerda el testimonio de San Agustín en las *Confesiones.* En ellas señala que, en el período agitado de su vida, oraba también muy profundamente por la pureza, pero con esta segunda intención: por favor, no me la des enseguida. Finalmente, el último ruego: librarnos del mal *(malum).* ¿Qué es realmente malo, «perjudicial»[19], para nosotros? ¿Cuál es la necesidad saludable que debe permanecer? Con frecuencia, la verdad al respecto es, tal vez, lo contrario de nuestros deseos: lo que nos es agradable puede ser perjudicial, y lo que nos causa dolor puede ser saludable. Otras oraciones pueden servirnos también de criterio al respecto, disciplinarnos, obligarnos a hacer examen de conciencia y purificación. En este sentido, recuerdo la siguiente oración, excelsa en su sencillez, de Nicolás de Flüe: Señor mío y Dios mío, aparta de mí los obstáculos que me impiden acercarme a Ti; dame todo lo necesario para aproximarme a tu presencia. ¡Qué pureza de deseos supone pronunciar sinceramente esta oración!

---

[19] Para referirse al «mal» la lengua alemana emplea diversos términos. Para designar el mal moral utiliza la palabra *Böse;* para el físico, psicológico y subjetivo *Weh.* Por su parte, *Übel* designa lo perjudicial en general. Al lado de todos ellos, el alemán dispone todavía del adjetivo *schlecht,* empleado, por lo general, para referirse a lo «malo» en sentido amplio. Nosotros hemos adoptado los términos «malo» y «perjudicial» para traducir, respectivamente, *schlecht* y *übel. (N. del T.)*

31.10.

¿Qué dirección existencial elige el hombre que decide afinar el instrumento de su vida por el acorde «fe»? No es fácil responder a esta pregunta, pues hacerlo nos obliga a adentrarnos en las capas más profundas de la naturaleza humana, en aquellas dimensiones que, aunque no siempre afloran, atraviesan e impregnan la existencia entera y no se dejan reducir a medida. Para entender las grandes decisiones de la existencia humana, aquellas que exceden el ámbito relacionado con el manejo de las cosas de la vida cotidiana, es preciso adentrarse un cierto trecho en el movimiento del que proceden, tanto si se trata de un gran amor, de la pasión del descubridor, de la renuncia de quienes ponen su vida al servicio de una idea, de la actitud que se descubre tras la sonrisa de Buda o de la fe del cristiano (...). El verdadero significado de la fe para el hombre no se puede expresar abstractamente, sino sólo ponerlo de manifiesto en los hombres que la han vivido de modo consecuente hasta el final: en Francisco de Asís, Francisco Javier, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Teresa de Lisieux, Vicente de Paúl, Juan XXIII. En hombres como ésos —en el fondo, sólo en ellos— resulta posible poner en claro el tipo de decisión característico de la fe. En el fondo, la fe es también, como se puede ver en los hombres referidos, una determinada pasión, o, mejor aún, un amor que embarga al hombre y le muestra el camino que debe seguir incluso cuando entrañe fatiga recorrerlo. Escalar una montaña, acción descabellada para el burgués, es para el que se ha lanzado a la aventura de conquistar la cima el único camino, aquel que no estaría dispuesto a cambiar por las mayores comodidades.

NOVIEMBRE

1.11.

La comunidad de todos los santos es la humanidad constituida en unidad según el modelo trinitario, la naciente ciudad futura que intentamos construir con nuestra vida: la imagen de la Iglesia al final de la semana, valga la expresión, en cuyo origen se halla la Iglesia terrenal que comenzó en la Cena del Señor en Jerusalén. La Iglesia en el tiempo se extiende entre la del comienzo y la ininterrumpidamente creciente del final. En la tradición artística de oriente, la Iglesia del comienzo, la del día de Pentecostés, es icono del Espíritu Santo: en ella se puede contemplar y simbolizar. Así como Cristo es icono del Padre, imagen de Dios e imagen del hombre, la Iglesia lo es del Espíritu Santo. A partir de ahí podemos entender su esencia, consistente en la superación de la barrera entre el yo y el tú, en la unión de los hombres entre

sí mediante el autorrebasamiento de sí mismos que los acerca a su fundamento, es decir, a la vida eterna. La Iglesia es la incorporación de la humanidad a la forma de vida del Dios trinitario. No es, pues, asunto de un grupo ni de un círculo de amigos. Con otros términos: no le cabe ser Iglesia nacional ni identificarse con una raza o con una clase. Debe ser, a fin de cuentas, católica «para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos», por emplear la fórmula del Evangelio de San Juan (11,52). La palabra «anonadamiento», que describe el proceso espiritual de las religiones asiáticas, es inadecuada para expresar el itinerario cristiano. Es correcto decir, en cambio, que ponerse en camino y estar abierto son elementos de la existencia cristiana: para dar fruto —abriéndose— ha de pasarle como al grano de trigo muerto.

2.11.

La naturaleza humana del hombre Jesús es, por así decir, la caña de pescar divina con la que el pescador Dios ha apresado la naturaleza humana de los hombres. La existencia de Jesucristo y su mensaje han imprimido un nuevo dinamismo a la humanidad. En cierto modo, la Iglesia no es sino esa movilidad, la puesta en movimiento de la humanidad rumbo a Dios (...). En la vida de los santos el dinamismo en cuestión alcanza una configuración ejemplar (...). En los últimos años ha tenido lugar un empobrecimiento al respecto, que se puede rechazar como equivocación del «cristocentrismo». Nietzsche y Marx reemplazan hoy día en muchos lugares a las lecturas bíbli-

cas. Ello pone de manifiesto cuán rápidamente se venga el falso purismo y cómo se transforma en su contrario. La singularidad del acontecimiento de Cristo no desprecia la vida de los hombres, sino que la hace partícipe de la fuerza de su presencia. En las grandes figuras de la fe, desde Policarpo hasta Kolbe, se pone de manifiesto de modo real el significado que adquiere la vida al seguir a Cristo. Todas ellas son interpretaciones de Jesucristo en las que el Señor se revela de modo concreto. Quien empieza a contemplar la vida de los santos descubre una riqueza inagotable en la historia de su existencia que, más que ejemplos homiléticos, son la confirmación de la palabra de Cristo en siglos de sangre y lágrimas. Sólo redescubriendo a los santos reencontramos la Iglesia. Y, en ella, a Aquel que sigue vivo en medio de la oscuridad, que no morirá nunca más ni nos abandonará como huérfanos.

3.11.

Donde mejor se pone de manifiesto la oración inmediata del pueblo cristiano, que brota espontáneamente de sus labios en sus miedos y esperanzas comunes, es, tal vez, en la letanía de todos los santos. Aun cuando su historia no ha sido suficientemente investigada, se sabe que fue creciendo poco a poco desde la antigüedad tardía y que, ante los apuros de aquella época, a los que oponía las garantías de la esperanza como el modo más adecuado de hacerles frente, se recurría a ella cada vez con mayor frecuencia. Eso pone de manifiesto, ante todo, que el hom-

bre, rodeado de los peligros de este mundo y del más allá, encuentra protección en la comunidad de los santos: reúne a los salvados de todos los tiempos en torno suyo para refugiarse bajo su amparo. Ello significa que los muros entre el cielo y la tierra, entre pasado, presente y futuro, son permeables: el cristiano vive en la presencia de los santos como en la de las cosas de su mundo, es decir, vive «escatológicamente». Con ello, la Iglesia de los ya salvados, la historia de la fe ocurrida ya, adquiere una importancia determinante. Se podría decir que, de ese modo, el acento recae con más fuerza sobre el pasado que sobre el futuro, o, de modo todavía más claro, que el consuelo y la seguridad residen en el pasado, y el temor en el futuro. Ahora bien, una temporalización como ésa no capta adecuadamente la verdadera importancia de la comunidad de los santos. Lo auténticamente decisivo es que en ellos se ha cumplido ya la promesa cristiana: ya no cuentan como pasado, sino como presencia del poder salvador del Señor. Una nueva observación servirá para comprobar que el último ruego del Padrenuestro aventaja al primero y al segundo, pues en él se resume todo lo demás. Ya no se dirige a los corazones el «venga a nosotros tu reino», sino «líbranos del mal» (en esta expresión no se piensa sólo en el mal, como cree la nueva traducción del Padrenuestro; el despliegue de los ruegos en diez invocaciones pone de manifiesto, más bien, que el temor y los ruegos correspondientes encuentran su ámbito adecuado en esas palabras). La súplica «líbranos del mal» concierne especialmente a la muerte, el último enemigo, el enemigo de los enemigos. La protección frente a ella se debe buscar en el Señor en medio de la comunidad de los santos.

4.11.

Si el cielo tiene su fundamento en el ser íntimo de Jesús, incluye la comunidad con todos los que forman el Cuerpo de Cristo. Al cielo le es extraño el aislamiento, pues es la comunidad abierta de los santos y, por lo mismo, la culminación de la coexistencia humana, que no es competencia, sino el resultado de abrirse francamente al rostro de Dios. En una sabiduría así se apoya la adoración cristiana de los santos, que no les atribuye ninguna mítica omnisciencia, sino la indisoluble apertura del Cuerpo de Cristo y la proximidad —no limitada por nada— del amor, que está seguro de alcanzar a Dios en los demás y a los demás en Dios. De ello se deriva una contribución de carácter antropológico: la fusión del yo en el Cuerpo de Cristo, ponerlo a disposición del Señor y de los demás, no supone disolverlo, sino purificarlo, es decir, realizar sus más altas posibilidades. Por eso el cielo es individualmente para cada cual —cada cual ve a Dios a su modo y recibe el amor del todo según su irrepetible singularidad—. «Al que venciere le daré del maná escondido, y le daré una piedrecita blanca, y en ella escrito un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe» (*Apocalipsis* 2,17 b).

5.11.

Con la palabra gráfica «cielo» que se relaciona con la fuerza simbólica natural del «arriba», de las alturas, la tradición cristiana designa la consumación de-

finitiva de la existencia humana por el amor pleno al que se encamina la fe. Esa perfección no es para el cristiano algo todavía no realizado, sino la representación nítida de lo que sucede en el encuentro con Cristo: algo cuyos componentes esenciales y fundamentales están presentes ya. Preguntar por el «cielo» no significa, pues, dejarse llevar por una fantasía exaltada, sino percibir profundamente la presencia oculta que nos hace vivir verdaderamente y de la que nos privamos dejando que se oculte tras lo evidente. Así pues, el cielo está definido, ante todo, cristológicamente. No es, pues, un lugar histórico «al que» se llega. La existencia del «cielo» descansa en que Jesucristo, sin dejar de ser Dios, es hombre y da al ser humano un lugar en el ser del mismo Dios (cfr. K. Rahner, *Schriften* II 221). El hombre está en el cielo cuando está junto a Cristo, en el que descubre el ámbito de su ser como hombre en el ser de Dios. Primariamente el cielo es, pues, una realidad personal que, desde su origen histórico, ha quedado grabada en el misterio pascual de la muerte y la resurrección.

6.11.

Teresa de Lisieux, la santa amable, ingenua y aparentemente sin problemas, creció en un ambiente de completa seguridad religiosa. Su existencia estuvo, desde el principio al fin, tan profundamente impregnada, hasta los más pequeños detalles, por la fe de la Iglesia, que el mundo de lo invisible era para ella una parte de la vida cotidiana. O, mejor aún, se convirtió

en su misma vida cotidiana, en algo que parecía casi palpable y que resultaba imposible apartar de ella. La «religión» era para la santa un fenómeno natural de la existencia cotidiana. Tenía un trato con ella semejante al que nosotros podemos tener con las cosas habituales de nuestra vida. Sin embargo, esta santa precisamente, protegida aparentemente con una seguridad que la alejaba de todo peligro, nos ha dejado una conmovedora confesión sobre las últimas semanas de su pasión, que posteriormente suavizaron de un modo espantoso sus hermanas en la herencia literaria, y que ahora ha salido a la luz por vez primera en una nueva edición. En ella se puede leer, por ejemplo, lo siguiente: «las asociaciones de ideas de los peores materialistas me acosaban». Su entendimiento fue asediado por todos los argumentos existentes contra la fe; el sentimiento de la fe parece desvanecerse, la santa se siente trasladada a «la piel de los pecadores». La confesión a que nos venimos refiriendo significa que en un mundo aparentemente ordenado y sin rupturas, el hombre puede percibir de repente el abismo que acecha —también a ella— bajo el firme entramado de las principales convenciones. En una situación semejante no se interroga ya por una u otra cosa particular, sobre las que en otras ocasiones se disputa, como si María fue elevada al cielo o no, o si la confesión ha de hacerse de un modo o de otro. Todas estas cosas se tornan completamente secundarias. Ahora está en juego la totalidad: todo o nada.

7.11.

Los cuidados del médico o del padre espiritual van dirigidos a la vida del hombre. Ambos, cada uno a su modo y en su respectivo plano, procuran que la vida humana sea más rica, más plena, más segura, que el hombre sea más libre y feliz. Con otras palabras: que la vida sea vida en sentido pleno. Las palabras con las que el Señor expresó el sentido de su predicación son también el testimonio de su misión, al que los dos se saben subordinados: «Yo vine para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Ioh 10,10). Ahora bien, el cuidado de la vida incluye necesariamente el encuentro con el fenómeno de la muerte. Trabajar por la vida humana significa *eo ipso* entrar en polémica con la realidad de la muerte. La vida humana está impregnada esencialmente por la muerte: lleva consigo la contradicción. De ahí que la conciencia de la vida haya sido, en todas las épocas, también conciencia de la muerte o, al menos, de la mortalidad. Esta idea se puede documentar perfectamente con las palabras del Padre de la Iglesia Gregorio el Grande: «comparada con la eterna, la vida temporal se debería llamar muerte antes que vida, pues ¿qué es la decadencia y el declive cotidianos sino un lento morir? (...)». La pregunta por la muerte es suscitada, pues por la misma vida. Todo aquel para el que la vida sea una efectiva preocupación se la planteará inevitablemente. Y si no quiere ocuparse de ella ni conservarla sólo externamente, sino llenarla de sentido y darle su posibilidad y grandeza verdaderas, no podrá eludir la pregunta por el sentido o sinsentido de la muerte.

8.11.

Si pasamos revista realistamente a nuestra vida y a las preguntas que plantea, nos toparemos con un ámbito que no puede ser excluido. Solschenizyn lo ha puesto sobre el tapete en su obra *Pabellón de cáncer* con la pasión que le caracteriza. «¿Qué es lo que inculcamos machaconamente al hombre durante toda su vida?», escribe. «¡Eres una parte de la colectividad! Eso es cierto mientras vive. Mas, cuando va a morir, se le separa de ella. Es posible que pertenezca a la sociedad, sin embargo, a la hora de morir debe morir solo. Y el tumor le afecta sólo a él, no a la colectividad. "¡Ése eres tú! ¡Tú, tú!", y señaló bruscamente con el dedo a Rosanow. "Dime, ¿qué es lo que más temes en este momento? ¡La muerte! ¿Qué te causa un miedo tan grande como para no querer, a ningún precio, hablar de ello? ¡La muerte! ¿Qué son las cosas todas? ¡Hipocresía!".» ¿Cuál es el significado de estas palabras de Solschenizyn? La colectividad, la comunidad del conseguir, del tener y el hacer sostiene al hombre en su trabajo o, si se quiere, en su vida, en la medida en que son idénticos. Esta comunidad sustentadora lo abandona, no obstante, cuando más necesidad tiene de ella: cuando cesa su obra y es él mismo el que está en juego. La soledad de la muerte y del dolor pone de manifiesto lo que realmente rige en la vida. Cuando el dolor no encuentra respuesta, el hombre es abandonado allí donde comienza su preguntar. Quien, ante el dolor, lo único que tiene que decir es que un día cesará, no tiene, en el fondo nada que decir. Todo lo contrario: manifestaciones como ésas interpretan el sufrimiento

como algo absolutamente sin sentido, dándole así una crueldad destructora. El hombre necesita una comunidad que lo sostenga también en la muerte y pueda dar sentido al sufrimiento.

9.11.

«Bienaventurados los que lloran» (Mt 5,4). Para subrayar la paradoja que esas palabras encierran, podríamos traducirlas de este modo: bienaventurados los que no están colmados de felicidad. Según eso, la palabra «bienaventurados», tal como se emplea en las bienaventuranzas, no tiene semánticamente nada que ver con términos como «afortunado» o «satisfecho». El que llora no se halla «satisfecho». «Afortunados los no afortunados»: así se deberían traducir para poner completamente de manifiesto la paradoja. ¿Qué singular «felicidad» es, pues, la que se piensa en la palabra «bienaventurado»? Este término tiene, a mi juicio, dos dimensiones. Abarca el presente y el futuro, aunque, naturalmente, de diverso modo. Su índole de presente reside en que con ella se atribuye a aquel al que se aplica una especial proximidad a Dios y a su reino. Eso significa que Dios y su reino están especialmente cerca del sufrimiento y la tristeza. Cuando un hombre sufre y se aflige, el corazón de Dios es afectado y conmovido de un modo especial: Dios «ha bajado» (cfr. *Éxodo* 3,7) para responder a la llamada del lamento. La presencia de la entrega divina que se esconde en la palabra «bienaventurado» incluye también el futuro: la presencia oculta de Dios se revelará un día. De acuerdo

con todo ello, éste es el sentido de la palabra que nos ocupa: no tengáis miedo en vuestros sufrimientos; Dios está con vosotros y será vuestro consuelo (...). En el capítulo 4,16 de la *Epístola II a los Corintios* existe un magnífico resumen de esta paradoja de la existencia cristiana, redactada a partir de la experiencia vivida: «... mientras nuestro hombre externo se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día». Al movimiento lineal de nuestra vida hacia la muerte responde el amor divino, que se torna nueva línea para nosotros, renovación perpetua y progresiva de nuestra existencia. Y ello tanto más claramente cuanto más estrecha sea la relación de nuestra vida con la verdad hecha persona: con Jesús.

10.11.

El hombre necesita la eternidad. Cualquier otra esperanza se queda demasiado corta. No es cierto que la eternidad robe tiempo al hombre, lo vacíe y convierta en algo insignificante. Todo lo contrario: sólo la eternidad le puede dar tiempo. Cuando la muerte del hombre carece de dignidad, no la tiene tampoco su vida. Si el hombre ha sido, a fin de cuentas, arrojado a la muerte, convertido en despojo, también él es una cosa entre las cosas, que se puede tirar y manejar como ellas. Mas si no se convierte nunca en mero desecho, si el valor que le corresponde se llama eternidad, su dignidad se mantendrá ininterrumpidamente e impregnará su vida. Un psicólogo ha llamado recientemente la atención acerca de que la enfermedad fundamental de la tierra

es el cielo malversado: en la medida en que nos olvidamos de él, la tierra se vuelve vacía y el hombre se convierte en un ser enfermo. Cuando se promete el paraíso a las generaciones futuras, pero al individuo particular exclusivamente la nada, es decir, la muerte, no se ha prometido nada a nadie. A ello hay que añadir lo siguiente: de un futuro que sea sólo futuro, no presente, no puede en modo alguno participar el hombre: esperarlo hará de los días un tiempo demasiado largo. Un presente que sea sólo presente sin nada después es un presente sin esperanza. La nada que le sucede lo lixivia a él mismo y lo hace insoportable. Sólo la eternidad puede unir presente y futuro. La eternidad excede el momento, es siempre más de lo que tenemos. Con todo, no es algo que pertenezca meramente al pasado, sino que está presente ya en nuestros días. Aquellos que nos han disuadido o quieren disuadirnos de la fe en el cielo no nos han regalado la tierra, sino que han hecho de ella una región yerma y vacía: la han cubierto de oscuridad. Es preciso redescubrir el valor para creer en la vida eterna con todo nuestro corazón. Si lo hacemos, tendremos también arrojo suficiente para amar la tierra y confiar en el futuro. Si nos atrevemos a creer en la vida eterna, a vivir para la vida eterna, veremos cómo la vida se torna más rica, más grande, libre y dilatada.

11.11.

Durante algún tiempo, la muerte se convirtió en nuestra sociedad en tema prohibido. Se intentaba ocultarla en la medida de lo posible. No debía inquie-

tar ni importunar la existencia ilustrada. Sin embargo, el intento de esconderla es infructuoso, de ahí que, desde hace algún tiempo, podamos observar un cambio notable: la muerte se ha convertido abiertamente en un tema de moda. Se da, por un lado, una banalización de la muerte, que se trata como algo habitual, como un objeto despreciable. Mas, por otro, existe también un número creciente de libros que nos informan sobre experiencias límite vividas por hombres al borde de la muerte. Todas ellas, que parecen situarnos más allá del umbral de la muerte, persiguen arrojar algo de luz sobre la oscuridad impenetrable que la envuelve, conseguir mirar más allá de ella y dar respuesta a la más apremiante de las preguntas: si la magnitud de nuestra vida es la eternidad, o si, por el contrario, su único compañero es el instante. Es posible que estas descripciones, que transmiten experiencias humanas profundas, nos hagan reflexionar y nos abran nuevas perspectivas. Muchas cosas seguirán siendo problemáticas. En ello se pone de manifiesto que el hombre no puede ceder ni abandonar la lucha por la pregunta acerca de la eternidad.

12.11.

El temor de Dios es fe, algo muy distinto, pues, del miedo esclavizador, del terror a los demonios. Mas también se diferencia, empero, del valor fanfarrón que no quiere ver la seriedad de la realidad. Lo característico de la verdadera valentía consiste en no cerrar los ojos al peligro, sino en considerarlo realis-

tamente. La vida es un caso auténtico, debemos mantenernos alerta y no rechazar la promesa de la vida eterna, de la amistad imperecedera con Cristo. No debemos entregarnos al modo de pensar de muchos fieles de nuestros días, que opinan que es suficiente con hacer lo que hace la mayoría, que de ese modo irá todo bien. La catequesis debe recuperar la idea de que no es una opinión entre otras, sino una certeza que se nutre de la fe de la Iglesia, cuyos contenidos son muy superiores a la opinión más extendida. Sin embargo, una parte nada despreciable de la catequesis moderna apenas menciona el concepto «vida eterna» y se limita a rozar el problema de la muerte, si bien, en la mayoría de los casos, en relación con el problema de cómo retrasar su venida lo más posible y hacerla más soportable. Dado que entre muchos cristianos ha desaparecido el sentido escatológico, la muerte está rodeada de silencio y de miedo, o acompañada del intento de banalizarla. La Iglesia nos ha enseñado durante siglos a orar para que no nos sorprenda imprevistamente, que tengamos tiempo para prepararnos. Ahora, en cambio, se considera un favor la muerte repentina. Sin embargo, no aceptar ni respetar la muerte significa no aceptar ni respetar tampoco la vida.

13.11.

Junto a Jesús se halla la figura de Judas, que sigue siendo enigmática para nosotros. ¿Cómo es posible que el Señor, cuya visión es infinita, que conocía la infamia y vulgaridad de su corazón, llamara a este

hombre? Y también a la inversa: ¿cómo es posible que Judas compartiera día tras día la vida con Jesús, experimentara lo que de Él irradiaba y, sin embargo, no fuera tocado por su corazón y fuera capaz de venderlo por treinta monedas de plata? Todo ello continúa, a la postre, siendo un misterio. Las Sagradas Escrituras nos proporcionan, no obstante, algunos indicios para descifrarlo. Ante todo, que la codicia juega en esta vida, evidentemente, un importante papel. El dinero es, a la postre, lo más importante. Ésa es la razón por la que Judas se somete a la ley del mercado. La vida consiste para él, a fin y al cabo, en comprar y vender. Ahora bien, aun cuando imagina erróneamente que es sagaz y quiere enriquecerse, no percibe que, poniéndose en venta, se convierte en mercancía, se vende y envilece a sí mismo. No hablemos, sin embargo, de él, sino de nosotros. ¿No existe todo ello también en nuestra vida? ¿No nos vendemos también nosotros al poder del dinero y de la mercancía? ¿No nos sometemos a la ley del mercado? Al lado de todo ello, Judas posee evidentemente un fino olfato para percibir los virajes del poder. Al principio debió estar animado, seguramente, por un entusiasmo religioso, arrastrado también por la coyuntura del momento. Luego percibe que las cosas cambian, que la nueva tendencia sigue otra dirección, y en el momento justo, cambia de frente. Este Judas no es un genio del mal, ni una figura con la grandeza demoníaca de las tinieblas, sino, más bien, un simpatizante que se inclina ante el poder anónimo del ambiente y de lo que en cada momento cuenta. Sin embargo, fue precisamente este poder anónimo el que crucificó a Jesús, pues fue en el anonimato donde se gritaba «¡crucifícale!»

14.11.

«Descendió a los infiernos.» Esa expresión, el descenso de Dios y su reclusión en el enmudecimiento, en el oscuro silencio de la ausencia, expresan en buena medida la verdad de nuestra época. Los asustados discípulos hablan de la muerte de sus esperanzas. Para ellos ha acontecido algo semejante a la muerte de Dios: ha desaparecido Aquel en el que, por fin, Dios parecía haber hablado. El enviado de Dios ha muerto: todo es completo vacío. Nada responde ya. Sin embargo, mientras hablan de la muerte de su esperanza y de que ya no podrán volver a ver a Dios, no perciben que esa esperanza se halla viva en medio de ellos, que «Dios» —o, mejor, la imagen que se habían formado de su promesa— debía morir para poder vivir de nuevo de modo más excelso. La imagen que se habían formado de Dios, a la que forzosamente tenía que ajustarse, tenía que ser destruida para que ellos pudieran volver a ver sobre las ruinas de la casa destruida, el cielo y fueran capaces de contemplarlo a Él, que sigue siendo la grandeza infinita. Con la sensibilidad de su siglo, que hoy tenemos casi por ingenuidad, Eichendorff ha expresado esas ideas con estas palabras: «Tú rompes benignamente lo que nosotros construimos, para que contemplemos el cielo sobre nosotros; por eso no salen de mí lamentos». Así pues, el artículo sobre el descenso del Señor a los infiernos nos hace recordar que de la revelación cristiana no sólo forma parte la palabra de Dios, sino también su silencio. Sólo cuando hayamos experimentado su silencio, podremos esperar percibir también su palabra, que se promulga en

el silencio. La cristología se extiende desde la cruz, el momento de la evidencia del amor divino, hasta la muerte, el silencio y enmudecimiento de Dios. ¿Puede sorprendernos que la Iglesia, que la vida del individuo, esté ocluida de nuevo en la hora del silencio en el olvidado y arrinconado artículo «descendió a los infiernos»?

15.11.

Quien pregunta en nuestros día al teólogo por el purgatorio apenas obtiene respuesta. La Biblia parece callar al respecto. ¿Qué razones permiten a la tradición, pues, hablar de él? Así es como se ha tratado el tema. Sin embargo, ¿podríamos imaginarnos una Iglesia en la que ya no pensáramos a los difuntos orando? Se podría decir que la certeza evidente de que la oración comprende también a los muertos es la expresión viva de un saber más profundo inherente a la fe, a saber, que la unión entre los hombres y el auxilio mutuo no termina con la muerte, sino que es lo verdaderamente inmutable. Ahora bien, ¿no es posible dar a ese poder un contenido concreto? Hoy día parece claro que el fuego del tribunal del que habla la Biblia no es una especie de prisión del más allá, sino el Señor mismo, que se encuentra con el hombre en el momento del juicio. Mas, ¿qué significa realmente todo esto considerado con precisión? Su auténtico significado es que, para el hombre que se halla bajo la mirada del Señor, sólo se salvará lo que verdaderamente pueda tener consistencia, todo lo demás, «la paja y el heno» de su vida,

será pasto de las llamas. Con otros términos: gracias al encuentro con Cristo, el hombre es refundido para convertirse en aquel que propiamente puede y debe ser. La decisión fundamental de un hombre así es el asentimiento, que la capacita para recibir la misericordia de Dios. Ahora bien, esa decisión está agarrotada de diversas maneras, sólo se asoma al enrejado del egoísmo, del que el hombre no es capaz de liberarse. El encuentro con el Señor es la transformación, el fuego que abrasa al ser humano y hace de él una figura ideal que puede ser vasija de la alegría eterna.

16.11.

«Purgatorio» significa deuda pendiente, sufrimiento causado por ella que se va consumiendo. Con otras palabras: sufrir hasta el fin la herencia terrenal, con la certeza, no obstante, de ser definitivamente acogidos, pero también con la dificultad infinita de una presencia, la del amado, que se sustrae. Ahora bien, cielo en el tiempo de un aplazamiento del banquete definitivo, en la dilación de la consumación final, significa, de un lado, ser incluido en la completamente satisfactoria e infinitamente durable plenitud de la alegría divina que, tanto por la imposibilidad de que se pierda cuanto por su abundancia, es definitiva consumación. Por todo ello, es también certeza de la justicia y el amor completos, abolición del sufrimiento propio y del dolor que todavía abunda en la tierra, eliminación del padecimiento y sus interrogantes por obra del amor visible, que es poder

definitivo y no deja mantener ninguna injusticia. En Él, en el Dios que ha sufrido, está vencido anticipadamente todo sufrimiento. En este sentido, el «cielo» existe realmente ya. Mas, por otro lado, forma parte de él la apertura del amor pleno a la historia real que sufre y avanza realmente. Aun cuando en el amor contemplado esté suprimido anticipadamente el sufrimiento, asegurado el desenlace, vencidas todas las inquietudes y respondidas todas las preguntas, la totalidad de la salvación no se verifica mientras se mantenga sólo anticipadamente en Dios y no haya alcanzado realmente a los últimos que sufre (...). Todo hombre existe en sí y fuera de sí; cada hombre existe al propio tiempo en los demás, de suerte que lo que ocurre en un individuo repercute en la totalidad de la humanidad, y lo que ocurre en la humanidad sucede también en él. Según eso, Cuerpo de Cristo significa que todos los hombres son un organismo y que, por consiguiente, el destino del todo es el de cada hombre. La decisión de su vida está fijada en la muerte con el fin de su obrar terrenal; en esa medida el hombre es juzgado ya ahora y se consuma ya ahora su talento. Su lugar definitivo sólo podrá ser determinado, no obstante, cuando esté construido el organismo entero, cuando la historia se haya consumado, haya acabado de expirar. La reunión del todo es también, pues, un acto en él mismo y, en consecuencia, el definitivo juicio general, que instala al individuo en el todo y le concede su lugar adecuado, que sólo alcanza en él.

17.11.

El valor para la verdad y la alegría que ésta produce son rasgos esenciales de la fe cristiana. Ambas nos permiten entender, además, el cometido misionero de la Iglesia. Gracias a ellas adquiere sentido y justificación la expresión «el hombre y el mundo necesitan la verdad». Sin ella, nuestra vida es una vida falsa y sin esperanza. La verdad que se nos ha otorgado no procede de nosotros. No podemos, pues, vanagloriarnos de ella. Tampoco debemos, no obstante, ocultarla adoptando una actitud de falsa humildad. Cuando enterramos temerosamente la verdad como hizo el siervo del Evangelio, que ocultó su talento en vez de multiplicarlo, privamos al mundo de la materia prima más importante que precisa para vivir. Todas las palabras de los hombres son, naturalmente, limitadas e imperfectas: las palabras con las que afirmamos la fe son insuficientes siempre. Por eso cabe profundizar de un modo siempre nuevo en la palabra del Evangelio y enriquecerla. El Evangelio está abierto a todas las verdades de este mundo. Ahora bien, los límites de las palabras humanas y la insuficiencia del discurso no debe llevarnos a caer en un relativismo que renuncie a la verdad. En Jesucristo se nos ha revelado el verdadero Dios y nos ha regalado la verdad. Dios quiere la salvación de todos, quiere que seamos servidores de la salvación erigiéndonos en luz de la verdad en este mundo. Debemos despertar en nosotros este excelso deber. Nos debe inundar de alegría la posibilidad que se nos ha concedido de colaborar, como testigos de la verdad, en la salvación del mundo.

18.11.

Si existiera una soledad en la que las palabras de los demás no pudieran penetrar y carecieran de fuerza para aliviarla; si existiera un desamparo tan profundo que ningún tú pudiera remediar, estaríamos frente a la soledad y horridez totales que el teólogo llama «infierno». Las anteriores imágenes nos permiten definir exactamente lo que esa palabra significa. Ante todo, designa la soledad en la que no penetra la palabra del amor, el abandono completo de la existencia. ¿Quién no recuerda al hablar de todo esto que algunos poetas y filósofos de nuestra época mantienen la opinión de que el encuentro interhumano se queda, a fin de cuentas, en la superficie, de que ningún hombre tiene acceso a la auténtica profundidad del otro? Nadie puede, según eso, descender a la verdadera hondura del otro. Cualquier encuentro de un hombre con otro, por bello que parezca, sólo sirve, en el fondo, para anestesiar la incurable herida de la soledad. En la capa más profunda de nuestra existencia habitaría, según esa concepción, el infierno, la desesperación —que es tan ambigua como horrible—. Como es bien sabido, Sartre ha construido su antropología a partir de esta idea. Incluso en un poeta aparentemente tan conciliador y sereno como Hermann Hesse es posible percibir, en última instancia, las mismas ideas. «¡Vagar caprichosamente en la niebla! La vida es soledad. Ningún hombre conoce a ningún otro. ¡Todos están solos!» Algo es, de hecho, cierto: existe una noche a cuyo abandono ninguna voz alcanza, una puerta que hemos de atravesar solos: la puerta de la muerte. El miedo del

mundo es, en el fondo, miedo de esta soledad. A partir de ahí, no resultará difícil entender por qué el Antiguo Testamento tiene una sola palabra para infierno y muerte, la palabra Sheol: ambos son, en el fondo, idénticos. La muerte es la soledad sin más. El amor es aquella soledad en la que el amor ya no puede penetrar.

19.11.

«Todavía tengo muchas cosas que deciros.» Para entender adecuadamente estas palabras es preciso tener en cuenta otras pronunciadas por Jesús al despedirse de sus discípulos, que sólo aparentemente están en contradicción con las primeras. En el capítulo 15 se dice: «ya no os llamo siervos, sino amigos». Eso significa que el Señor nos ha regalado de antemano su amistad sin haber hecho nosotros nada para merecerla. Con su amistad, Jesús nos lo ha revelado todo. San Juan de la Cruz ha expresado esta idea del modo siguiente: «Dios nos ha dado a su Hijo, que es su palabra. De ese modo, en esa palabra única nos lo ha dado todo de una vez, de suerte que ya no queda nada más que decir» (*Subida al Monte Carmelo* 1,23,3). Para concebir de manera adecuada, expresar convenientemente y amar con intensidad esta palabra única de Dios, su Hijo, en el que nos ha dado su amistad hasta la muerte, no basta la historia entera. Siempre es posible decir algo nuevo de ella. Para cada generación es la palabra nueva que expresa la inagotabilidad de la verdad. Ello no significa, empero, que de ese modo surja un cristianismo más excel-

so que deje poco a poco tras de sí la fe de los apóstoles como algo ingenuo e insignificante, ni tampoco una mezcolanza de doctrinas que, a la postre, resulta imposible de comprender. Todas las palabras que resultan de sostener su amor y de caminar con él son expresión de la palabra única con la que se nos ha revelado todo. En ello reside, tanto la unidad y sencillez del cristianismo cuanto su inagotabilidad histórica. La infinita amistad de Dios hacia el hombre es el único tema verdaderamente inagotable de la historia: el tema siempre nuevo para el hombre, que excede siempre los enunciados en los que se lo quiere encerrar. Ése es, por lo demás, el fundamento de que el cristianismo pertenezca tanto a los sencillos como a los instruidos,pues para los primeros no supone una exigencia excesiva ni es banal para los segundos. La amistad de la palabra de Dios hacia nosotros es lo más comprensible y próximo, y, al propio tiempo, lo más excelso e incomprensible que puede haber. Esta unidad es también lo único que puede conciliar la multiplicidad. En la pluralidad de palabras está en juego la palabra única con la que se nos ha revelado todo. Cuanto más vivamos esa única palabra, tanto más seremos nosotros mismos en medio de la separación de las demás palabras. Es importante, pues, que, a pesar de la desunión en cuestión, busquemos incesantemente la palabra única. Es fundamental, en definitiva, que busquemos su amistad con todo nuestro corazón, pues ella es también el lugar verdadero de nuestra amistad recíproca.

20.11.

Después de haber curado en nombre de Jesús a un paralítico de nacimiento, la fama de San Pedro se extendió con la rapidez de un rayo. Los *Hechos de los Apóstoles* narran que los enfermos se situaban en las calles y plazas por las que tenía que pasar, para que los cubriese siquiera su sombra (*Hechos de los Apóstoles* 5,15). Si buscamos la sombra de Pedro, debemos saber, ante todo, que nos dirá, entonces lo mismo que ahora, estas palabras: «no tengo oro ni plata» (*Hechos de los Apóstoles* 3,6). Quien sigue su camino debe saber, pues, que los valores materiales no son los únicos ni los más altos. Pedro quiere acceder a las dimensiones más profundas de la vida y de la realidad, a la «salvación» en sentido propio, que es más que salud corporal. La curación del paralítico no constituía el fin último de la acción de Pedro, sino sólo un signo de lo que la salvación significa. El texto latino y el griego ponen de manifiesto el contenido simbólico de la curación más adecuadamente que el español[20]. En él se dice *bases eius consolidatae sunt,* su «base» es consolidada. El hombre no puede mantenerse en pie, porque le falta la necesaria solidez de la estructura ósea, porque su «base» es defectuosa. ¡Cuántos, en apariencia firmemente erguidos, carecen en realidad de una base sólida, de estabilidad y firmeza! ¡En cuántos hombres no se ha desarrollado nunca la estructura ósea del alma, digámoslo así, quedando incapacitados para siempre para alcanzar

[20] El original dice «más adecuadamente que el alemán». *(N. del T.)*

su lugar propio! De semejante inconsistencia interior deriva la facilidad para ser seducido por las cosmovisiones cambiantes y sus promesas. De ello resulta, por su parte, el desencanto, la irritación contra todo y contra todos, la desesperación de Dios y del mundo. ¡Cuántos hombres, exteriormente sanos, están gravemente enfermos en ese sentido! Y también al revés. ¡Con cuánta frecuencia ha quedado absorbida por el impedimento la verdadera base de nuestro ser! ¡Cuántos son, precisamente como impedidos, hombres verdaderamente erguidos, que han aprendido en el dolor a mantenerse auténticamente en pie y a caminar verdaderamente! Nuestra historia habla también de que el curado aprendió a caminar correctamente: camina, salta y alaba a Dios.

21.11.

La devoción mariana es una religiosidad encarnada, dirigida al Señor que ha llegado: busca aprender con María a permanecer al lado de Jesús. Ahora bien, la festividad de la Asunción de la Virgen al Cielo, que adquirió importancia renovada gracias al dogma de 1950, hace valer también la trascendencia escatológica de la encarnación. El camino de María incluye también la experiencia de la negativa (Mc 3,31-35; Ioh 2,4), que al presentarla Jesús desde la cruz al discípulo como madre suya y de todos los hombres (Ioh 19,26), se torna participación en el abandono que Cristo hubo de experimentar en el Monte de los Olivos (Mc 14,34) y en la cruz (Mc 15,34). Sólo en una negativa así puede acontecer

lo nuevo. Sólo con la marcha puede tener lugar la venida verdadera (Ioh 16,7). La devoción mariana es también, pues, veneración de la pasión. En la profecía del anciano Simeón, según la cual «una espada atravesará tu alma para que se descubran los pensamientos de muchos corazones» (Lc 2,3), Lucas anuda de antemano encarnación y pasión, el misterio de la alegría y el del dolor. En la devoción de la Iglesia María aparece, en cierto modo como la imagen viva de Verónica, como el icono de Cristo que sale a recibirlo en la presencia del corazón humano y lleva su imagen a la contemplación del corazón para hacerla comprensible de ese modo. Con la mirada puesta en la Madre *assumpta,* la Virgen Madre asunta al cielo, el adviento se ensancha hasta lo escatológico. La encarnación se torna un camino que la cruz no revoca, antes bien le confiere validez definitiva. En ese sentido, la ampliación medieval de la devoción mariana, por encima del adviento, a la totalidad del acontecimiento de la salvación, se corresponde completamente con la lógica de la fe bíblica.

22.11.

«Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: ¡velad!» (Mc 13,37). El equivalente humano de la singular relación de Jesucristo con el tiempo universal no es la teología o la filosofía de la historia, sino la «vigilancia». Si miramos con detenimiento los signos del fin de los tiempos mencionados en el Nuevo Testamento, observaremos que en el discurso escatológico de Marcos aparecen como presagios del fin del mun-

do los siguientes: advenimiento de pseudomesías, calamidades en todo el mundo provocadas por la guerra, terremotos y hambre, persecución de los cristianos, «horror de la devastación en el lugar sagrado». Positivamente, como supuesto interno del fin del mundo, se menciona que previamente haya sido predicado el Evangelio a todos los pueblos (13,10). Igualmente, como primer paso hacia el fin, se establece (*Epístola a los Romanos* 9,11) que haya tenido lugar la conversión intrahistórica de Israel a Jesús. ¿Queda establecida con esas afirmaciones la «cronología» del fin de los tiempos y convertido en un acontecimiento histórico calculable? Si se analizan detenidamente todos esos signos, se descubre una respuesta que permite percibir con claridad la unidad de los dos aspectos del pensamiento neotestamentario. El primer grupo de signos, el más llamativo, se puede resumir en la voz guía «guerra» —catástrofe— y persecución de la fe por el «mundo». Por dos razones distintas debemos prestar atención a todo ello. En primer lugar, hay que admitir que el tránsito hacia el fin no está precedido de una suprema madurez histórica, sino de la descomposición interna de la historia, su incapacidad para lo divino, su resistencia a remitirse al sí de Dios. En segundo lugar, que debe poner de manifiesto que una mirada, por superficial que sea, a la realidad de todos los siglos muestra que estos «signos» aluden a la constitución permanente de este mundo. El mundo ha sido desgarrado sin cesar por guerras y catástrofes. Y nada permite esperar que la «investigación de la paz», por ejemplo, pueda alterar sustancialmente esa característica de lo humano. De ahí que todas las generaciones se encontraran en situaciones de sentirse aludidas por esos signos y pu-

dieran referirlos a su propia época. Los signos en cuestión no permiten datar el fin de los tiempos. Todos ellos lo ponen, desde luego, en relación con la historia, pero de forma tal que obligan a todas las épocas a estar vigilantes. Si juzgáramos a partir de ellos, habría que decir que el fin de los tiempos es siempre. La «disposición a mantenerse en vela» es algo transformador por sí mismo. El mundo cambia radicalmente, según que adopte una actitud de vigilancia o se niegue a ello. Ahora bien, la propia disposición es, por supuesto, muy distinta, según que se espere el vacío o marche hacia Aquel que los signos anuncian, de suerte que se asegure de su proximidad precisamente en la destrucción de sus propias posibilidades.

23.11.

De la historia de Santa Cecilia no sabemos casi nada. Desde el año 545 tenemos noticia, por primera vez, de que su aniversario se conmemoraba en la Iglesia que lleva su nombre. Su vida ha quedado oculta bajo las arenas movedizas de la historia. Sin embargo, nos ha sido dado conocer que la santa abrió un espacio para dar alabanza a Dios: su nombre y su vida se han erigido en glorificación de Dios. Todo ello me recuerda las siguientes palabras de Santa Teresita: «Quiero hacer y elevar con mi canto algo que debo celebrar eternamente: la piedad del Señor». El Evangelio (Mt 5,14 y ss.) habla de la luz que le ha sido encomendada a los cristianos. De ello forma parte también el *splendor* (magnificencia) de lo

bello. Ello nos lleva de nuevo a Cecilia. A partir de las siguientes palabras de la leyenda entenderemos fácilmente que fuera nombrada patrona de la música: *Cantantibus organis in corde decantabat Domino* (mientras los instrumentos tocaba, ella cantaba a Dios en su corazón). Todo ello concuerda, efectivamente, con el contenido real de los hechos históricos: lo que la historia nos revela es una vida entregada a dar alabanza a Dios, una existencia que se extinguió en el ruido de su mundo, que no fue escuchada ni llegó a ser objeto preferente de atención. La callada melodía de su corazón permaneció oculta al principio, mas ahora resuena a través de la historia. Al final ha acallado los *organa* (los «órganos») del mundo pagano, enmudecidos ya desde hace tiempo. En la segunda, estos *organa* se han convertido en órganos. También en ello se esconde una verdad: la fe ha permitido que los *organa* de los paganos, y el ruido que a ella se opone, se tornaran finalmente instrumentos de glorificación puestos como acompañantes a su servicio. Así pues, el canto de la fe entonado en el corazón es, de hecho, lo primario. Esa melodía, que tiene su asiento en el corazón, se acerca a nosotros también desde fuera en la gran tradición cristiana, en una tradición por la que hemos de dejarnos transformar, a fin de reformar desde ella el mundo y convertirnos a nosotros mismos en «órganos» de Cristo.

24.11.

Al traspasar el umbral de la muerte, el hombre accede a la realidad y la verdad manifiestas esplendo-

rosamente. Ahora ocupa el lugar que en verdad le corresponde. Ha pasado el juego de máscaras de la vida, el tiempo de refugiarse en ficciones y simulaciones. El hombre es ahora el que verdaderamente es. El juicio consiste en despojarse de las máscaras que trae consigo la muerte. Es, sencillamente, la verdad misma, su manifestación pública. La verdad del hombre no es, naturalmente, algo neutro. Dios es la verdad, la verdad es Dios, es decir, la verdad es «persona». Sólo puede haber una verdad definitiva y directriz si tiene carácter divino. En tanto que verdad misma, Dios es juez. Dios hecho hombre es la verdad para el hombre, pues, al encarnarse, el propio Dios se reviste de la imagen del hombre. En Cristo y a través de Cristo Dios es, pues, medida de la verdad del hombre. En Jesús reside el verdadero carácter de la idea de juicio que significa la fe cristiana. La verdad, que se dirige al hombre, se ha puesto en camino por sí misma para salvarlo. Le ha procurado una nueva verdad. Dirigiéndose al hombre como amor le ha dado una verdad muy especial: la verdad de ser amado por la verdad.

25.11.

En las religiones universales, la reconciliación significa generalmente, el restablecimiento de las relaciones con Dios por medio de acciones expiatorias de los hombres. Casi todas las religiones giran en torno al problema de la reconciliación. Surgen del reconocimiento por parte del hombre de una deuda con Dios, y suponen el intento de eliminar el sentimiento

correspondiente y de sobreponerse a él mediante actos expiatorios ofrecidos a Dios. La acción expiatoria, con la que los hombres quieren aplacar a la divinidad y apaciguarla benignamente, es el punto central de la historia de la religión. En el Nuevo Testamento ocurre, sin embargo, todo lo contrario. No es el hombre el que se dirige a Dios y le brinda su obsequio reparador, sino Dios el que se acerca al hombre para ofrecerse a él. Mediante la iniciativa del poder de su amor, Dios restaura el derecho previamente alterado, haciendo que el hombre injusto se vuelva justo, que lo muerto se torne vida, merced a su misericordia creadora. Su justicia es gracia: es justicia activa que endereza al hombre deformado, es decir, lo incorpora y le devuelve su postura erguida. Nos encontramos en presencia del giro que el cristianismo ha supuesto en la historia de la religión. El Nuevo Testamento no dice, como cabría esperar, que los hombres aplacan a Dios, pues son ellos, no Dios, los que han errado. Todo lo contrario, el Nuevo Testamento afirma que «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándoles sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación» (*Epístola II a los Corintios* 5,19). Esto es algo verdaderamente inaudito y nuevo. Éste es el punto de partida de la existencia cristiana y el centro de la teología neotestamentaria de la cruz: Dios no espera a que los pecadores vengan a reconciliarse con Él, sino que Él se adelanta y sale a su encuentro para perdonarlos. Con ello se pone de manifiesto el verdadero sentido de la encarnación y de la cruz. En el Nuevo Testamento la cruz aparece fundamentalmente como un movimiento de arriba abajo. La cruz no está ahí como obra de reconciliación que la humani-

dad ofrece al Dios enojado, sino como expresión del loco amor de Dios, que se da hasta la humillación para salvar al hombre. La cruz significa que Dios se dirige a nosotros, no al revés.

26.11.

En la historia de los santos, en la de los últimos siglos sobre todo —en San Juan de la Cruz, en la piedad del Carmelo y, después, de modo muy especial en Santa Teresa de Lisieux—, la palabra «infierno» ha adquirido un significado y una forma completamente nuevos. Para ellos es menos una amenaza, que se arroja contra los demás, que una invitación a sufrir en la noche oscura de la fe la comunidad con Cristo como comunidad con la oscuridad de su descenso a la noche, acercarse a la luz del Señor, a fin de compartir su oscuridad y servir a la salvación del mundo, dejando atrás su salvación por los demás. Nada de la terrible realidad del infierno queda suprimido en la religiosidad de estos santos; todo lo contrario: mantiene una realidad que llega a alcanzar su propia existencia. Con todo, se puede mantener la esperanza sufriendo en la noche al lado de Aquel que ha venido a padecer nuestra noche. La esperanza no procede de la lógica neutral del sistema, de la declaración por parte del hombre de su pequeñez, sino de la renuncia propia de la candidez, de la subsistencia de la realidad al lado de Jesucristo. Una esperanza así no se torna afirmación arbitraria, antes bien pone sus ruegos en las manos del Señor y los deja en ellas. El dogma mantiene su contenido real. La idea de mise-

ricordia, que, de una u otra forma lo acompaña durante toda la historia, no se convierte en teoría, sino en la oración de la fe que sufre y espera.

27.11.

Ninguna revolución puede crear un hombre nuevo. Querer hacerlo será siempre una forma de violencia. En cambio, Dios puede hacer al hombre nuevo interiormente. El que estemos autorizados a contar con ello da a la acción intrahistórica una nueva esperanza. Mas, ante todo, ninguna respuesta a la pregunta por la justicia y la libertad que omita el problema de la muerte será satisfactoria. Si, aun cuando nada autoriza a suponerlo, el futuro trajera alguna vez la justicia, los muertos de la historia anterior a ese momento habrían sido engañados. De nada serviría decirles que han contribuido a la llegada de la liberación, de suerte que también ellos quedan incluidos en ella. No es verdad, empero, que también ellos disfruten de esa liberación, sino, más bien, que han salido de la historia sin haber recibido la justicia. Según eso, la extensión de la injusticia es infinitamente más grande que la de la justicia. Ésa es la razón por la que un pensador marxista tan consecuente como Th. Adorno ha dicho que, si hay justicia, tiene que extenderse también a los muertos. Una liberación que encuentre su barrera definitiva en la muerte no es una efectiva liberación. Sin resolver el problema de la muerte, todo lo demás se torna irreal y contradictorio. Por eso, la fe en la resurrección de los muertos es el punto a partir del cual se puede pensar en una justicia para

la historia y cabe luchar con sentido por conseguirla. Sólo si existe la resurrección de los muertos, tiene sentido morir por la justicia, pues sólo entonces es más que poder, a saber, una auténtica realidad. En caso contrario, no tiene otro valor que el de una mera idea. Eso hace también que la certeza del juicio universal posea una elevada significación práctica. La creencia en el juicio fue durante siglos la fuerza que contuvo a los poderosos. Todos y cada uno de nosotros estamos bajo su norma: he ahí la igualdad de los hombres a la que nadie se puede sustraer. El juicio no nos dispensa, pues, del esfuerzo por instaurar la justicia en la historia. Todo lo contrario: da sentido a ese empeño y sustrae las obligaciones correspondientes al poder del capricho. Así pues, el reino de Dios no es tampoco un futuro indeterminado. Sólo si ya ahora, en nuestra vida, pertenecemos a él, formaremos parte de él también en el futuro. No es la fe escatológica la que aleja el reino hacia el futuro, sino la utopía, pues el futuro utópico no tiene presencia alguna y su ahora no llega nunca.

28.11.

En el lenguaje de los viejos símbolos, el modo de existencia del Resucitado se expresa diciendo que «está sentado a la derecha del Padre», es decir, estableciendo que participa del poder regio del Señor sobre la historia, que es real también en la oscuridad. Así pues, el Cristo glorioso «no se desentiende del mundo». A la derecha del Padre se pone de manifiesto su superioridad sobre el mundo, con el que, sin

embargo, se halla en relación. «Cielo» significa participación en esa forma de existencia de Cristo, consumación de la que comienza con el bautismo. El cielo no se puede, pues, determinar espacialmente, ni fuera ni dentro de nuestra estructura espacial. Pero tampoco se puede separar del plexo del cosmos, considerándolo simplemente como un «estado». El cielo significa, propiamente, la anchura universal que corresponde al nuevo espacio del Cuerpo de Cristo, de la comunión de los santos, sólo estará completo, pues, cuando estén reunidos todos los miembros del Cuerpo del Señor. Este estado de plenitud del Cuerpo de Cristo incluye la «resurrección de la carne». El nombre adecuado para designarlo es «parusía», en tanto que con ella se consuma la presencia de Cristo hasta entonces meramente iniciada, y comprende a todos los hombres y, con ellos, al universo entero. Así pues, el cielo posee dos estadios históricos. La ascensión del Señor pone el fundamento de la nueva unidad entre Dios y el hombre y, con ella, el del cielo; la consumación del Cuerpo de Cristo, su constitución en *pleroma* del «Cristo total», supone la plenitud del cielo haciendo de él una realidad cósmica efectiva. La salvación individual sólo es total y absoluta cuando se consuma la del universo y la de todos los elegidos, que ya no están simplemente unos junto a otros en el cielo, sino todos reunidos en él con Cristo. La creación entera será entonces un canto, ademán absorto de la apertura del ser a la totalidad y, al tiempo, el ingreso del todo en lo más propio de sí, alegría en la que toda pregunta queda resuelta y todo preguntar satisfecho.

29.11.

Todos sabemos perfectamente que con la palabra «cielo» no pensamos en un lugar situado en alguna región más allá de las estrellas, sino en algo más grandioso y mucho más difícil de expresar, a saber, que Dios tiene un sitio para el hombre, al que da la eternidad. Ya en nuestra propia vida tenemos experiencia de que, cuando un hombre muere, continúa existiendo de algún modo en la memoria de los que le han conocido y amado. Una parte de él sigue viva en ellos. Pero, efectivamente, sólo una parte de él, una especie de sombra. Estos hombres morirán también algún día, y con ellos, llegará a su fin la existencia que, por virtud de su amor, le habían regalado. Dios, en cambio, no perece. Todos nosotros existimos, porque Dios nos ama, porque nos ha pensado: ésa es la razón por la que somos. Su amor es el fundamento de nuestra eternidad. Aquel a quien Dios ama no perece jamás. En Él, en su pensamiento y en su amor, no sólo continúa existiendo una sombra de nosotros. En Él, en su amor creador, nuestro ser es conservado íntegramente para siempre: en Él somos inmortales. Su amor es lo que nos hace inmortales. Pues bien, al amor que otorga la eternidad es a lo que llamamos «cielo». El cielo no significa, pues, sino que la grandeza de Dios llega incluso a disponer un sitio para nuestro pequeño ser. Nada que tenga valor para nosotros y sea espléndido sucumbirá. Si pensamos detenidamente en todo ello, pediremos en este día al Señor que nos abra los ojos cada vez más, para que podamos ver con cuánta frecuencia sale a nuestro encuentro en las cosas de este mundo. Le

rogaremos, igualmente, que haga de nosotros, como creyentes, hombres de paz, que no miran al pasado, sino que edifican para el presente y el futuro un mundo que está abierto a Dios. Por último, le pediremos que haga de nosotros, como cristianos, hombres alegres, que contemplan la belleza del mundo venidero a través de los apuros de la vida cotidiana y creen y esperan y viven de esa certeza.

30.11.

La Festividad de Cristo Rey es relativamente reciente, pero su contenido es tan antiguo como la propia fe cristiana, pues la palabra «Cristo» no es sino la traducción griega de Mesías: el Ungido, el Rey. Jesús de Nazaret, el hijo crucificado de un carpintero, es rey hasta el punto de que el título regio se ha convertido en su propio nombre. Al llamarnos cristianos, nos denominamos a nosotros mismos súbditos del Rey, hombres que reconocen en Él a su soberano. Ahora bien, el significado del reino de Jesús sólo se puede entender adecuadamente reparando con atención en su origen en la Antigua Alianza. En ella se pone de manifiesto, en primer lugar, algo extraordinario. Dios no había previsto, evidentemente, un reinado para Israel. Su origen directo está en la rebelión de Israel contra Dios y contra sus profetas, en el rechazo de la voluntad originaria de Dios. El rey de Israel debería ser la ley y, a través de ella, el mismo Dios (...). Pero Israel comenzó a sentir envidia de los pueblos en torno suyo y de sus poderosos reyes (...). Entonces sucede algo extraordina-

rio: Dios se interpone en la obstinación de Israel y, al hacerlo, crea una nueva posibilidad para su entrega. El hijo de David, el rey, se llama Jesús. Él se introduce en la humanidad y la desposa. Quien considere estas cosas profundamente descubrirá que ésa es la forma fundamental de la acción divina. Dios no tiene un esquema rígido que deba realizar. Él sabe siempre cómo encontrar al hombre y cómo convertir sus extravíos en caminos. Todo ello se pone de manifiesto ya en Adán, cuya culpa se torna culpa bienaventurada, y se confirma en todos los recodos de la historia. El reino de Dios es, pues, su amor, que no hay que desarmar, y cuya fantasía descubre siempre nuevos caminos para el hombre. Con otros términos: el reino de Dios significa para nosotros confianza inquebrantable. Todo ello sigue vigente todavía hoy y rige para cada vida individual. Nadie tiene razones para sentir miedo ni para capitular. Dios se deja encontrar siempre. El modelo de nuestra vida debería estar impregnado de Dios: no anular a nadie, intentarlo de nuevo en la fantasía de un corazón abierto. Lo más excelso no es imponerse, sino la permanente disposición a ponerse en camino hacia Dios y hacia los demás. Por eso, la Festividad de Cristo Rey no es la festividad de quienes se hallan bajo un yugo, sino la de quienes se saben agradecidamente en las manos que escriben también con renglones torcidos.

DICIEMBRE

1.12.

En el capítulo 13 de la carta que Pablo escribió a los cristianos en Roma, dice el Apóstol lo siguiente: «La noche va muy avanzada y se acerca ya el día. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y vistamos las armas de la luz. Andemos decentemente y como de día, no viviendo en comilonas y borracheras, no en amancebamientos y libertinajes, no en querellas y envidias, antes vestíos del Señor Jesucristo...». Según eso, Adviento significa ponerse en pie, despertar, sacudirse el sueño. ¿Qué quiere decir Pablo? Con términos como «comilonas, borracheras, amancebamientos y querellas» ha expresado claramente lo que entiende por «noche». Las comilonas nocturnas, con todos sus acompañamientos, son para él la expresión de lo que significa la noche y el sueño del hombre. Esos banquetes se convierten para Pablo en imagen del mundo pagano en general que, vivien-

do de espaldas a la verdadera vocación humana, se hunde en lo material, permanece en la oscuridad sin verdad y duerme a pesar del ruido y el ajetreo. La comilona nocturna aparece como imagen de un mundo malogrado. ¿No debemos reconocer con espanto cuán frecuentemente describe Pablo de ese modo nuestro paganizado presente? Despertarse del sueño significa sublevarse contra el conformismo del mundo y de nuestra época, sacudirnos, con valor para la virtud y la fe, el sueño que nos invita a desentendernos de nuestra vocación y nuestras mejores posibilidades. Tal vez las canciones del Adviento, que oímos de nuevo esta semana, se tornen señales luminosas para nosotros que nos muestren el camino y nos permita reconocer que hay una promesa más grande que la del dinero, el poder y el placer. Estar despiertos para Dios y para los demás hombres: de ahí el tipo de vigilancia a la que se refiere el Adviento, la vigilancia que descubre la luz y proporciona más claridad al mundo.

2.12.

Es Adviento. Si pensamos detenidamente, como Job hablando con Dios, lo que debemos decir, percibiremos enseguida cuán verdadero es el Adviento, también hoy, para nosotros. Se trata de algo que, a mi juicio, hemos de aceptar. El Adviento es una realidad también para la Iglesia. Dios no ha dividido la historia en dos mitades, clara la una y oscura la otra. Ni tampoco ha segmentado a los hombres en dos clases, aquellos a los que salva y aquellos a los

que ha olvidado. Sólo existe una única e indivisible historia, caracterizada toda ella por la debilidad y miseria del hombre, pero que se encuentra íntegramente bajo el amor misericordioso de Dios que la abarca y sostiene sin cesar. Nuestro siglo nos obliga a vivir la verdad del Adviento de un modo enteramente nuevo: la verdad de que, aun habiendo sido ya, lo sigue siendo todavía hoy, la irrefutable certeza de que la humanidad entera es una única humanidad ante la presencia de Dios, la cual, aún hallándose en la oscuridad, es alumbrada por su luz. Este hecho, el que el Adviento haya sido ya y lo siga siendo todavía, significa también que Dios no ha sido para ningún período de la historia solamente pasado, algo que hayamos dejado atrás y en el que ya se hubiera hecho todo. La verdad es exactamente la contraria: Dios es el origen de todos, pues de Él venimos, pero también el futuro, pues nos dirigimos hacia Él.

3.12.

«Adviento.» ¿Qué significa verdaderamente este tiempo? «Adviento» es una palabra latina que podemos traducir con las españolas[21] «presencia», «llegada». En el lenguaje del mundo antiguo, era un tecnicismo que designaba la llegada de una autoridad, especialmente la presencia en la provincia de los reyes o los emperadores. Pero también se utilizaba para expresar la venida de la divinidad, que sale de su soledad, se revela a los hombres y manifiesta su presencia, o para indicar la presencia de Dios celebrada

[21] El original dice «con las alemanas». *(N. del T.)*

solemnemente en el culto. Los cristianos la adoptaron para exponer su peculiar relación con Jesucristo. Para los cristianos, Jesús es el rey llegado a esta pobre provincia «tierra», a la que ha regalado la fiesta de su visita. Él es el Señor, en cuya presencia en medio de la asamblea litúrgica creen los cristianos. Con esta palabra querían expresar la siguiente idea: Dios está presente, no se ha alejado del mundo ni nos ha dejado solos. Aun cuando no podamos verlo ni percibirlo como a las demás cosas, está presente y se dirige a nosotros de múltiples formas. El Adviento nos hacer recordar dos cosas: de un lado, que la presencia de Dios en el mundo ha comenzado ya, que está presente de un modo misterioso; de otro, que su presencia acaba de *comenzar,* no se ha consumado, sino que está creciente, deviniendo y madurando. Su presencia ha comenzado ya, y nosotros, los cristianos, somos los hombres a través de los cuales Él quiere estar presente en el mundo. Mediante nuestra fe, nuestra esperanza y nuestro amor quiere hacer que su luz alumbre de nuevo la noche del mundo. Así es como las luces, que hemos encendido en las noches oscuras de esta estación invernal, son consuelo y exhortación: certeza consoladora de que «la luz del mundo» ha salido ya en la oscuridad de la noche de Belén, de que la noche profana de los pecados humanos se ha transformado en la noche sagrada del perdón divino de los mismos.

4.12.

El Adviento no es un juego sagrado de la liturgia, en la que ésta nos vuelva a traer, digámoslo así, los

caminos del pasado y nos vuelve a mostrar de modo evidente lo ya ocurrido en él, a fin de que podamos gozar la salvación de nuestro tiempo más alegre y felizmente. Hemos de conceder, más bien, que el Adviento no es un recuerdo ni un juego sobre el pasado, sino nuestro presente y nuestra realidad. La Iglesia no juega con él, sino que nos llama la atención sobre lo que representa la verdad —*también* ella— de nuestra existencia cristiana. La Iglesia hace que tomemos conciencia de todo ello con el significado del tiempo de Adviento en el año litúrgico. Este período debe obligarnos a ponernos frente a esos hechos, a admitir la extensión de lo todavía irredento, que no es sólo algo que existiera alguna vez en el mundo y que tal vez siga existiendo todavía en alguna parte, sino un hecho entre nosotros y en medio de la Iglesia. La existencia cristiana se define también, pues, por atreverse, como Job, a hablar con Dios en medio de la tribulación de nuestra oscuridad. Para ello, es preciso que no ofrezcamos a Dios solamente la mitad de nuestra existencia y ahorremos el resto, pues haciéndolo así le causaríamos aflicción. No: ante Él podemos y debemos poner en plena lealtad el peso entero de nuestra existencia.

5.12.

Un elemento fundamental del Adviento es la espera, que es, al propio tiempo, esperanza. Con ello indica cuál es el sentido del tiempo cristiano y de la historia en general. Jesús lo ha puesto de manifiesto en diversas parábolas: en la historia de los siervos,

que esperan el regreso del señor o se olvidan de él y obran como si fueran dueños; en la narración de las doncellas, que esperan a sus prometidos o no pueden esperarlos, y en las parábolas de la siembra y la cosecha. El hombre se halla a la espera durante toda su vida. Nunca se pone ese hecho tan claramente de manifiesto como en los momentos de enfermedad. Mas la espera es también una pesada carga, cuando es completamente incierto si estamos autorizados o no a esperar algo. Ahora bien, el tiempo mismo está lleno de sentido; si los momentos todos encierran algo propio y valioso, la alegría anticipada que causa la realidad grandiosa que viene e, incluso, la realidad presente, ya resulta todavía más espléndida: nos traslada, con una especie de fuerza invisible, por encima de los diversos momentos. Este tipo de espera es, precisamente, el que nos proporciona el Adviento cristiano: es la auténtica forma cristiana de la espera y la esperanza, pues los obsequios de Jesucristo no son mero futuro, sino algo ya presente. El Señor está presente ya de modo misterioso: me habla de múltiples modos, a través de las Sagradas Escrituras, del año litúrgico, de los santos, a través de múltiples acontecimientos de la vida cotidiana, por medio de la creación entera, cuyo aspecto cambia por completo según que Él esté detrás de ella o se halle cubierta con la niebla de un origen y un futuro incierto. Al Señor puedo hablarle, dirigirle mis quejas y presentarle mis sufrimientos, mi impaciencia y mis interrogantes, con la seguridad de que siempre está dispuesto a oírme.

6.12.

Quien ayer y hoy paseara por nuestras calles habrá podido encontrarse seguramente con San Nicolás, vestido más o menos correctamente de obispo, con la larga barba blanca con la que se le viene representando desde el siglo VIII. Más o menos episcopal es también lo que dicen y hacen estas figuras del santo. Con frecuencia representan al «coco», en vez de recordar el amor de San Nicolás, del que nos habla la leyenda en sus diversas variaciones. ¿Quién fue, rigurosamente considerado, San Nicolás? La tradición lo ha identificado desde siempre con aquel obispo que participó en el Concilio de Nicea y formuló, junto con aquella gran asamblea de obispos, la fe en la verdadera divinidad de Jesucristo. Desde otro lado, las fuentes más antiguas sobre San Nicolás nos llevan por la misma dirección. Nicolás es uno de los primeros en ser venerado como santo sin haber sido mártir. En la época de persecución de los cristianos los grandes guías de la fe fueron, evidentemente, aquellos que se opusieron a la violencia del Estado pagano y respondieron de su fe en la vida. Sobre ellos dice una leyenda, de un modo extremadamente bello, que encantadores y demonios podrían copiar los posibles milagros, de suerte que resultaran equívocos. Sólo uno sería absolutamente equívoco y no permitiría engaño alguno: ser bueno durante toda la vida, vivir en la existencia cotidiana la fe a lo largo de la vida entera y conservar el amor. Este milagro vieron en Nicolás los hombres del siglo IV. Las posteriores historias de los milagros del santo, que las leyendas han ido creando posteriormente, son simplemente variacio-

nes de este único milagro fundamental, que los hombres recibieron con asombro y agradecimiento como la estrella matutina en la que centelleaba la luz de Cristo. En este hombre entendieron el significado de la fe en la encarnación de Dios. Gracias a él el dogma de Nicea quedaba traducido, a juicio de los hombres de su época, en algo evidente. Estrella de la mañana, de la que el sol naciente su luz apaga[22]: esta vieja descripción de San Nicolás forma parte también de las imágenes más antiguas sobre la significación del Adviento. Sólo con la luz del Dios hecho hombre podremos encender las velas de la humanidad que dan esperanza y alegría a un mundo a oscuras. El mensaje profundo de las figuras de San Nicolás debería ser éste: encender en la luz de Cristo la luz de una humanidad nueva.

7.12.

Mientras vivamos en este mundo nuestra fe y nuestro amor seguirán estando en camino y estarán amenazados de extinción. Es, pues, verdaderamente Adviento. Nadie puede decir por sí mismo: yo *estoy* definitivamente salvado. En este mundo, la salvación no existe ni como pasado acabado ni como presente concluido y definitivo, sino exclusivamente como es-

---

[22] Hemos recurrido al verbo «aparar» («disponer alguien las manos u otra cosa para recoger algo que se le echa o se le da) como traducción de *empfangen,* a fin de perder la rima del original: «Morgenstern, der von der aufgehenden Sonne sein Licht empfängt». *(N. del T.)*

peranza. La luz de Dios no resplandece en la tierra sino en las luces de la esperanza que su infinita bondad ha erigido en nuestro camino. ¡Con cuánta frecuencia nos aflige esta idea: quisiéramos más, la completa, redonda e inapelable presencia! Sin embargo, habría que decir lo siguiente: ¿podría haber un modo más humano de salvación que aquel en el que el ser del devenir y del estar en camino nos dice que debemos tener esperanza? ¿Podría existir mejor luz para nuestro ser en peregrinación que aquella que nos hace libres para avanzar sin miedo, pues sabemos que al final del camino se halla la luz del amor eterno? En la liturgia de la Santa Misa encontramos, el miércoles de témporas, en Adviento, precisamente este misterio de la esperanza. En este día la Iglesia nos presenta como ejemplo la figura de la Madre del Señor, de la Santísima Virgen María. En la semana de Adviento, María se pone ante nosotros como la mujer que lleva bajo su corazón la esperanza del mundo y, de ese modo, marcha al frente en nuestro camino como signo de la esperanza. La Virgen está ahí como mujer en la que lo humanamente imposible se ha hecho posible por la misericordia salvadora de Dios. María se torna, pues, signo para todos nosotros, pues si dependiera de nosotros, de la pobre llama de nuestra buena voluntad y de la miseria de nuestras obras, no conseguiríamos la salvación. Pero, en su infinita misericordia, Dios ha hecho posible lo imposible. Sólo precisamos decir valerosamente sí: soy siervo del Señor (cfr. Lc 2,37 y ss.; Mc 10,27).

8.12.

María, la Virgen Purísima del Señor. Su mensaje es la disposición femenina para la concepción. En la misa de Adviento se lee el Evangelio de la anunciación a María y la milagrosa concepción del Hijo de Dios. «En el sexto mes fue enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón de nombre José, de la casa de David, y el nombre de la virgen era María. Y habiendo entrado donde ella estaba, le dijo: Dios te salve llena de gracia, el Señor es contigo.» Con estas palabras se describe uno de los momentos estelares de la historia universal, pues aquí y en este lugar ha comenzado verdadera y auténticamente la presencia de Dios entre los hombres. Aquí ha nacido verdaderamente el Adviento. Reflexionemos, no obstante, detenidamente. Ese momento estelar de la historia universal fue también uno de los más pacíficos: un momento olvidado que no habría aparecido en ningún periódico ni hubiera mencionado ilustración alguna, en caso de que en aquella época hubiera habido publicaciones de ese tipo. Lo que de ese modo se nos dice es, ante todo, el misterio de la paz. Lo verdaderamente grande crece de modo imperceptible, el sosiego en el momento oportuno es más fecundo que un continuo trajín, que con frecuencia se convierte exclusivamente en una trivial marcha en el vacío. En esta época de americanización de la vida pública, todos nosotros estamos poseídos por un singular desasosiego, que tras toda forma de quietud sospecha una pérdida de tiempo y en los estados de calma barrunta una negligencia. Se

mide y se pesa cada gramo de tiempo, olvidando con ello el auténtico misterio de la temporalidad, el auténtico misterio del crecer y del obrar, a saber, la calma. En la religión ocurre otro tanto, hasta el punto de que lo esperamos y confiamos todo a nuestra propia obra, de suerte que, con nuestras maniobras y empresas de todo tipo, no advertimos el verdadero misterio de nuestro crecimiento interior ante Dios. Sin embargo, en lo religioso recibir es tan importante, al menos, como hacer.

9.12.

La verdadera devoción mariana garantiza a la fe la subsistencia de la indispensable facultad racional y de las inexcusables «razones del corazón», como diría Pascal. Para la Iglesia, el hombre no es ni puro entendimiento, ni mero sentimiento, sino la unidad de ambas dimensiones. La cabeza debe reflexionar con claridad, pero el corazón debe sentir calor. La devoción mariana (...) garantiza, pues, a la fe su dimensión enteramente humana. María es, empleando las formulaciones del Vaticano II, «figura», «imagen» y «modelo» de la Iglesia. Dirigiendo a ella la mirada, la Iglesia es preservada de aquella imagen unilateralmente masculinizada que ve en ella un instrumento para su programa de acción sociopolítico. En María, en su figura y en su ejemplo, la Iglesia redescubre su verdadero rostro como madre (...). Las razones por las que en ciertas teologías y eclesiologías María no ocupa ya lugar alguno son evidentes, en concreto, porque han reducido la fe a un abstracto. Y lo abs-

tracto no precisa madre alguna. Con su disposición a ser, a la vez, virgen y madre, desde María se arroja luz sobre el proyecto que Dios albergaba para la mujer de todas las épocas, incluida la nuestra, o, mejor aún, tal vez de un modo especial para la nuestra, en la que, como es bien sabido, la esencia de la femineidad está amenazada. Gracias a su virginidad y a su maternidad, el misterio de la mujer adquiere un altísimo destino, del que no puede ser apartada. María proclama intrépidamente el *Magnificat*, pero es también ella la que permite que la paz y el silencio se tornen fecundos, la que no vacila en estar bajo la cruz, la que se halla presente en el origen de la Iglesia. Mas, junto con todo ello, María es la que «guarda en su corazón y pondera», como con frecuencia pone de relieve el evangelista, la que oye y experimenta. Como criatura del valor y la obediencia, María fue, y sigue siendo todavía, un ejemplo al que todo cristiano —hombre y mujer— puede y debe mirar.

10.12.

La resolución con que se rechaza hoy día el nacimiento de Jesús de la Virgen no se explica por problemas históricos. El fundamento auténticamente decisivo que alimenta las preguntas históricas reside en otro lugar: en la diferencia de nuestra imagen del mundo con las afirmaciones bíblicas, y en la idea de que éstas no pueden tener cabida en un mundo interpretado científicamente (...). Una imagen del mundo es siempre una síntesis de saber y de valoraciones (...). En ello residen los problemas que le son

propios (...). Por lo que hace a lo que, según cierta imagen del mundo, sería una ventaja, que quisiera obligarnos psicológicamente a declarar imposible que las mujeres vírgenes pudieran alumbrar, es claro que no deriva del saber, sino de valoraciones. Hoy como entonces, el nacimiento de mujeres vírgenes es, ciertamente, algo poco probable, pero en modo alguno completamente imposible. No existe prueba alguna de semejante imposibilidad, y ningún científico riguroso afirmaría algo así (...). Nada de ello es incidental, sino que constituye una pregunta central: ¿quién era Jesús? O, con otros términos, ¿quién o qué es el hombre? En última instancia, se plantea la pregunta de las preguntas: ¿quién es o qué es Dios? De ella depende, a fin de cuentas, la pregunta sobre el hombre (también para la imagen atea del mismo la pregunta acerca de Dios es, si bien de modo negativo, determinante para la pregunta por el hombre). El testimonio del nacimiento de Jesús de la Virgen María no es un idílico recogimiento en la estructura de la fe neotestamentaria, ni una capilla privada de los evangelistas que, a la postre, pudieran pasar por alto. Se trata, en última instancia, de la pregunta acerca de Dios: ¿es Dios una profundidad del ser que, por así decir, lo va socavando todo, no se sabe exactamente cómo, o es el agente que tiene poder, conoce a su creación, la ama, está presente y actúa sin cesar —también hoy— en ella? (...). La fórmula *natus ex Maria virgine* es, en esencia, una proposición estrictamente teológica: atestigua al Dios que no se ha desprendido de la creación. Ése es el fundamento de la esperanza, la libertad, el sosiego y la responsabilidad del cristiano.

11.12.

Cumpliendo el servicio específico de la fe en Cristo, no por la devoción a su madre —o no en primer lugar—, ha proclamado la Iglesia los dogmas marianos: primero el de su permanente virginidad y el de su condición de Madre de Dios y, después, tras un largo período de tiempo de maduración y reflexión, el de la ausencia en María del pecado original y el de su asunción en carne mortal a la gloria celestial. Todos ellos salvaguardan la fe originaria en Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre: dos naturalezas en una sola persona. Además, garantizan la irrenunciable esperanza escatológica, pues, en la asunción de María, remiten al destino a la inmortalidad que nos espera a todos. E, incluso, protegen la fe —hoy día amenazada— en Dios, el Creador, que también puede obrar libremente sobre la materia (éste es, entre otros, el significado de la verdad, hoy menos comprendida que nunca, sobre la permanente virginidad de María). Finalmente, María *une,* como ha recordado el concilio, pues «ha penetrado en lo más hondo de la historia de la salvación, *ha fusionado de algún modo en sí misma los grandes misterios y los irradia de nuevo* (*Lumen Gentium,* art. 65). La mariología de la Iglesia incluye la correcta relación y la necesaria integración de Escrituras y tradición: los *cuatro* dogmas marianos tienen sus fundamentos claros en las Sagradas Escrituras. No obstante, en ellos aparecen hasta cierto punto como una semilla que crece y da fruto en la vida de la tradición, tal como se expresa en la liturgia, en la conciencia del pueblo creyente y en la reflexión teológica conducida por el Magisterio.

En su persona, como muchacha judía que se ha convertido en Madre del Mesías, María reúne en uno solo, de modo vivo e indisoluble, el viejo y el nuevo pueblo de Dios: Israel y el cristianismo, Sinagoga e Iglesia. María es, en cierto modo, el eslabón sin el que la fe corre el peligro —como sucede en la actualidad— de perder el equilibrio, haciendo que, o bien el Nuevo Testamento anule al Antiguo Testamento, o bien se desprenda de él. Frente a ello, en María podemos vivir la unidad de las Sagradas Escrituras.

12.12.

Juan el Bautista y María son los dos grandes prototipos de la existencia propia del Adviento. Por eso, dominan la liturgia de ese período. ¡Fijémonos primero en Juan el Bautista! Está ante nosotros exigiendo y actuando, ejerciendo, pues, ejemplarmente la tarea masculina. Él es el que llama con todo rigor a la *metanoia,* a transformar nuestro modo de pensar. Quien quiera ser cristiano debe «cambiar» continuamente sus pensamientos. Nuestro punto de vista natural es, desde luego, querer afirmarnos siempre a nosotros mismos, pagar con la misma moneda, ponernos siempre en el centro. Quien quiera encontrar a Dios tiene que convertirse interiormente una y otra vez, caminar en la dirección opuesta. Todo ello se ha de extender también a nuestro modo de comprender la vida en su conjunto. Día tras día nos topamos con el mundo de lo visible. Tan violentamente penetra en nosotros a través de carteles, la radio, el tráfico y demás fenómenos de la vida diaria, que somos indu-

cidos a pensar que sólo existe él. Sin embargo, lo invisible es, en verdad, más excelso y posee más valor que todo lo visible. Una sola alma es, según la soberbia expresión de Pascal, más valiosa que el universo visible. Mas para percibirlo de forma viva es preciso convertirse, transformarse interiormente, vencer la ilusión de lo visible y hacerse sensible, afinar el oído y el espíritu para percibir lo invisible. Aceptar esta realidad es más importante que todo lo que, día tras día, se abalanza violentamente sobre nosotros. *Metanoeite:* dad una nueva dirección a vuestra mente, disponedla para percibir la presencia de Dios en el mundo, cambiad vuestro modo de pensar, considerad que Dios se hará presente en el mundo en vosotros y por vosotros. Ni siquiera Juan el Bautista se eximió del difícil acontecimiento de transformar su pensamiento, del deber de convertirse. ¡Cuán cierto es que éste es también el destino del sacerdote y de cada cristiano que anuncia a Cristo, al que conocemos y no conocemos!

13.12.

Si hasta ahora no se ha encontrado ningún motivo para hacer público el tercer secreto, la razón no está en que los Papas quieran ocultar algo terrible. En Fátima ha surgido una señal seria dirigida contra la frivolidad dominante, una advertencia acerca de la seriedad de la vida y de la historia y sobre los peligros que amenazan a la humanidad. Es aquello que el propio Jesús nos recuerda con frecuencia, que no vacila en decirnos: «si no hacéis penitencia, todos

pereceréis igualmente» (Lc 13,3). La conversión —que Fátima nos recuerda con insistencia— es una exigencia permanente de la vida cristiana. Todos nosotros deberíamos saberlo ya, prestando atención a las Sagradas Escrituras. El Santo Padre sostiene que no añadiría nada nuevo a lo que un cristiano debe saber por la revelación y las apariciones de María —y sus contenidos conocidos— reconocidas por la Iglesia, pues tanto aquélla como éstas no hacen más que confirmar la urgencia de la penitencia, la conversión, el perdón y el ayuno. Si se hiciera público el «tercer secreto», quedaría expuesto al peligro de que se abusara de su contenido con fines de curiosidad (...). Ninguna aparición es necesaria para la fe, la revelación ha quedado concluida con Jesucristo: Él mismo es la revelación. Ahora bien, no podemos ciertamente impedir a Dios hablar a nuestra época a través de personas sencillas y mediante signos extraordinarios, que aluden a la insuficiencia de las culturas dominantes, impregnadas de racionalismo y positivismo. Las apariciones oficialmente reconocidas por la Iglesia —las de Lourdes y Fátima sobre todo— tienen una importancia claramente reducida en el desarrollo de la vida de la Iglesia en el último siglo. Todos ellos ponen de manifiesto que la revelación, aun cuando es única, está concluida y, en consecuencia, no se puede superar, no es algo muerto, sino algo vivo y vital.

14.12.

La palabra «visitación» hay que incluirla en el contexto del término «Adviento». *Visitatio* significa pro-

piamente «visita», si bien en español[23] se ha traducido desde hace tiempo por «visitación». Con ello ha tenido lugar un curioso desplazamiento: la palabra «visitación» ha perdido completamente el contenido alegre de los términos «visita» y «visitar». Ya no reparamos en el sentido originario del plural «visitaciones»[24], con el que entendemos cosas como plagas y tribulaciones, que son interpretados como castigos divinos. Mas, en realidad, debiera ser lo contrario. Las palabras «visitación», «visita» debieran ayudar a entender que, incluso en lo difícil, se puede encontrar algo de la belleza del Adviento. La enfermedad y el sufrimiento pueden ser, tanto como una gran alegría, algo semejante a un Adviento absolutamente personal: una visita de Dios que penetra en mi vida y quiere dirigirse a mí. Incluso cuando nos sea difícil, deberemos entender de ese modo los días de enfermedad: el Señor ha interrumpido mi actividad por un momento para que goce de un período de sosiego. Una visita del Señor. La enfermedad puede adquirir tal vez otro rostro, si la consideramos como un fragmento del Adviento. No nos rebelamos contra ella sólo porque sea dolorosa, ni porque sea difícil la soledad o la inactividad a que nos obliga, sino porque tenemos demasiadas cosas importantes que hacer, porque nos parece algo absurdo. Sin embargo, la enfermedad no es algo carente de sentido, sino algo que tiene una gran importancia en la estructura de la vida humana. Puede ser el momento de Dios en nues-

---

[23] El original dice «en alemán». *(N. del T.)*

[24] El término alemán *Heimsuchung* significa, además de «visitación», también «aflicción», «tribulación», «castigo», «azote», «plaga», etc. *(N. del T.)*

tra vida, el tiempo de abrirnos a Él y, en consecuencia, la ocasión para reencontrarnos a nosotros mismos.

15.12.

El amor se refiere a la persona tal como es, con sus propias debilidades. A diferencia del encanto de un momento, el verdadero amor tiene que ver con la verdad, se dirige a la verdad de una persona, incluso a una persona que puede no haberse desarrollado todavía, o estar oculta o desfigurada. Así es, ciertamente, pues el amor incluye una inagotable disposición al perdón, el cual supone, empero, el reconocimiento de los pecados como pecados. El perdón es curación, mientras que la aprobación del mal sería aniquilamiento, aceptación de la enfermedad y, por consiguiente, no sería algo bueno para el otro. Lo percibiremos inmediatamente considerando el ejemplo del drogadicto convertido en prisionero de su vicio. El que verdaderamente ama no obedece a la voluntad torcida de un enfermo así, sino que trabaja por su verdadera felicidad: hará todo lo necesario para curar a la persona que ama de la manía que padece, incluso si con ello le causa dolor, o va contra la voluntad ciega del toxicómano. Otro ejemplo: en un sistema totalitario alguien puede poner a salvo su piel, y tal vez su misma posición, pero al precio de traicionar al amigo, a sus convicciones o a su propia alma. El verdadero amor está dispuesto a comprender, pero no a aprobar, ni a considerar inocuo lo que no se puede perdonar ni es inofensivo. El perdón

tiene su camino interno: es curación, es decir, exige el regreso a la verdad. Cuando no lo hace así, deviene aprobación del autoaniquilamiento, se pone en contradicción con la verdad y, en consecuencia, con el amor.

16.12.

En nuestros días forma parte prácticamente del buen tono de teólogos y predicadores considerar nuestra celebración convencional de la Navidad con una crítica más o menos irónica, así como oponer patéticamente a la suave comodidad de nuestra fiesta la dura realidad de la primera Navidad. La fiesta de la Navidad, oímos frecuentemente, se ha comercializado de modo infame y ha degenerado en un tráfago comercial sin sentido; su religiosidad se vende a cualquier precio (...). Esta crítica es indudablemente certera, incluso cuando no considere suficientemente que, tras la fachada del comercio y el sentimentalismo, no se ha perdido completamente el anhelo de lo originario y excelso, que el marco sentimental representa con frecuencia la protección tras la que se esconde un sentimiento grande y puro, pero demasiado recatado para descubrirse a la mirada de los demás. Aun cuando la ajetreada empresa comercial, que rechazamos con razón, sea de hecho tan impropia como inevitable como recordatorio del recatado misterio del Belén, del misterio de Dios que en Belén nació para nosotros (*Epístola II a los Corintios* 8,9), ¿no se esconde tras ella como punto de partida, sin embargo, la idea de regalo, de la necesidad interior del

amor, que obliga a darse, a entregar lo propio a los demás? ¿No nos encontramos con la idea de obsequio ya en el corazón del misterio navideño? La oración de la misa de Nochebuena pide a Dios que podamos recibir alegremente los regalos incesantes que nos vienen del nacimiento de Cristo. De ese modo cimenta la idea de regalo en medio de la liturgia de la Iglesia y permite que se manifieste ante nuestra conciencia el gesto originario del regalo de Navidad, a saber, que Dios quiso ser don para el hombre en esta noche, que se ha dado a sí mismo. El verdadero presente navideño para la humanidad, para la historia y para cada uno de nosotros es el mismo Jesucristo. Incluso quien no crea en Él como Hijo de Dios hecho hombre deberá conceder que Cristo ha hecho a los hombres, generación tras generación interiormente ricos y ha colmado sus vidas.

17.12.

En la misa de Nochebuena se entona el canto del Salmo 23, que celebra a Yavé como rey triunfante: «Alzad, ¡oh puertas!, vuestros dinteles; / levantaos, ¡eternos portales! / para que entre el rey de la gloria» (*Salmos* 23,7; *ofertorium*). Este cántico era entonado originariamente durante la entrada triunfante del cofre sagrado en el templo de Jerusalén. Tal vez forma parte de una liturgia de la puerta, en la que se exhortaba gráficamente a los portales del templo a abrirse al rey, a Dios. En la liturgia, el acontecimiento de Belén se presenta como entrada solemne del rey. El mundo, el orbe entero, es su reinado, que es invitado

a ensanchar sus puertas para ofrecer entrada al creador. El cántico de entrada y el canto intermedio posterior a la lectura hacen suyas las poderosas palabras prometedoras de Moisés, con las que anunció en el desierto al pueblo murmurador el milagro del maná. «Esta tarde sabréis que es Yavé quien os ha sacado de Egipto, y a la mañana veréis la gloria de Yavé» (*Éxodo* 16,6 y ss.). El acontecimiento de Belén no es un conmovedor idilio de una pequeña familia, sino un viraje de las cosas todas que abarca el cielo y la tierra: Dios ha dejado de estar separado de nosotros por el férreo telón de acero de su intangible trascendencia para ser uno de nosotros. En adelante me encuentro con Él en el prójimo. Más aún: un acto de adoración que olvidara al prójimo pasaría por alto al mismo Dios, que ha adoptado el rostro del hombre. Con todo, si pensamos esta idea hasta el final, percibiremos que, tras la minimizada felicidad provocada por el Dios que se ha hecho niño, se esconde una gran idea cristiana, que lleva de hecho el núcleo más propio del misterio de Navidad, consistente en la paradoja de que la gloria de Dios no quiso manifestarse en el gesto triunfal del emperador que somete al mundo con su poder, sino en la pobreza de un niño que, olvidado por la gran sociedad, vino al mundo en un establo. La impotencia del niño se ha tornado signo auténtico de la omnipotencia de Dios, que no emplea ninguna otra fuerza salvo el poder silencioso de la verdad, y el amor. La bondad salvadora de Dios quiso encontrarse con nosotros, en primer lugar, en la impotencia desamparada de un niño. ¡Qué consolador resulta, de hecho, ver esta tranquilidad sosegada de Dios en medio de los desafíos de los poderes del mundo! ¡Qué tranquilizador experimenta la sole-

dad de un poder que, al final, será más fuerte que todos los poderes y sobrevivirá todos los triunfos ruidosos del mundo! ¡Qué libertad proporciona ese saber! ¡Qué humanidad encierra!

18.12.

Es desgraciadamente muy cierto que la religión se ha reducido para muchos a un sentimiento tras el que no hay ninguna realidad, pues se ha extinguido la fe sobre la que una vez se levantó aquél. En muchos sentidos tal vez sea más peligroso, no obstante, el parecer de quienes considerándose absolutamente creyentes, restringen asimismo la religión al ámbito del sentimiento y no la hacen intervenir en modo alguno en el cálculo sereno de la vida cotidiana, en la que obran exclusivamente movidos por su utilidad. Es obvio que un modo semejante de proceder representa una caricatura de lo que verdaderamente es la fe. El inaudito realismo del amor divino del que nos habla la Navidad, la acción de Dios, que no se contenta con palabras, sino que adopta la indigencia y el peso de la vida humana, debería invitarnos año tras año a dar cuenta del realismo de nuestra fe y a despojarnos del sentimentalismo de la mera emoción. Si descubrimos todo esto, deberemos llegar, naturalmente, a preservarnos de calumniar desproporcionadamente al sentimiento (...). En la oración final de la misa los fieles piden a Dios que les permita tomar aliento en la celebración del nacimiento de su Hijo. No se dice expresamente en qué sentido ni de qué quieren respirar. Nos está permitido, pues, tomar

esas palabras tan humana y sencillamente como nos parezca. La festividad debe permitirnos respirar. Ahora bien, como quiera que hoy día la hemos llenado de ocupaciones, en vez de respirar, nos quita el aliento y nos ahoga completamente con tantas citas de negocio. En estas circunstancias precisamente es en las que con más énfasis se nos indica que se nos ha hecho el regalo de la fiesta para que podamos encontrar paz y alegría; que debemos aceptar sin temor, como regalo de Dios, el bello sentimiento de festividad que se nos ofrece. Tal vez nos pueda ocurrir, incluso, que al respirar de ese modo podamos percibir el aliento del amor divino, de la santa paz cuyo regalo para nosotros es la Navidad. Por eso, a quienes piensan que ya no pueden creer, no debiéramos quitarles el sentimiento, que tal vez haya permanecido en ellos como eco de la fe y les permite participar del aliento de la Nochebuena por el que penetra el aliento de la paz divina. Deberíamos dar gracias de que permanezca en ellos este último resto del regalo navideño de Dios, e intentar celebrar con todos ellos la bendita Navidad.

19.12.

«Y todo hombre verá la salvación de Dios» (Lc 3,6). En estas palabras se pone de manifiesto, justamente al comienzo, el peculiar acento que Lucas quería poner: la luz de Jesús alumbra a todos los pueblos; el rasgo esencial de la salvación que el Señor trae es que ha sido dispuesta para el todo y para todos de ahí que esté presente en todos los indivi-

duos con el acento del «para», con la determinación a transmitirla. Sólo se tiene a Dios teniéndolo con los demás; sólo hablamos con Él cuando lo llamamos Padre «nuestro»; Dios actúa en el nosotros de todos sus hijos. Jesús no pertenece a un pueblo o a una sociedad, sino al mundo, como se indica en la historia del emperador. La fe es camino para todos los pueblos. El tiempo de Jesús, el tiempo de la Iglesia, es tiempo de misión. Sólo creemos con Jesús, cuando creemos y vivimos de modo misionero, cuando queremos que *todos* los hombres vean la salvación de Dios. Así pues, estas prometedoras palabras, llenas de alegría, son también una pregunta dirigida a nosotros, que pone de manifiesto el cometido y el sentido del Adviento. Cuando todo hombre lo sea —sólo entonces—, se habrá producido cumplidamente la llegada de Dios. Sólo cuando su venida lo sea para todos, podrá existir el nuevo cielo y la nueva tierra. Las palabras de San Lucas deberán ensanchar permanentemente el corazón de la cristiandad, el nuestro propio. *Adveniat regnum tuum.* Sólo oramos y hacemos esa petición del Adviento, que el Señor mismo ha puesto en nuestra boca, si nos dejamos transformar por Él, si por Él nos dejamos abrir a todos los hijos de Dios: todo hombre verá la salvación de Dios.

20.12.

El icono navideño de la Iglesia oriental adquirió su configuración en lo esencial ya en el siglo IV, y en ella ha encerrado el misterio entero de la Navidad. Uno de sus caracteres fundamentales es que presenta la

profunda conexión entre Navidad y Pascua, entre nacimiento y cruz, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la unión del cielo y la tierra en el canto del ángel y en el servicio de los pastores. Cada figura tiene en ella una profunda y arcana significación. Especialmente singular es la asignada a San José. El esposo de María se sienta aparte, sumido en profunda reflexión. Delante de él, vestido de pastor, se halla el tentador, que se dirige a él, según el texto de la liturgia, con estas palabras: «así como no es posible que tu cayado eche hojas, o que un anciano sea padre, tampoco lo es que la Virgen dé a luz». La liturgia añade: en su corazón se levantó una tempestad de pensamientos contradictorios. San José estaba confuso, sin embargo, iluminado por el Espíritu Santo, canta ¡aleluya! En la figura de San José el icono representa, pues, un drama que se repite sin cesar: el drama de nuestra vida. Siempre es lo mismo. Una y otra vez nos dice el tentador: sólo existe el mundo visible, la encarnación de Dios no ha tenido lugar, ni tampoco su nacimiento de la Virgen. Todo ello supone rechazar que Dios nos conoce, que nos ama y es capaz de actuar en el mundo. En última instancia es, pues, el rechazo de la gloria de Dios, la tentación de nuestra época, que se presenta con unos argumentos tan inteligentes y aparentemente nuevos que parece irresistible, si bien no es sino la vieja tentación de siempre. Pidamos al Dios bondadoso que envíe también a nuestros corazones la luz del Espíritu Santo. Roguémosle que nos conceda salir de la obstinación de nuestro modo de pensar, que nos permita ver su luz y cantar llenos de alegría: ¡aleluya! Supliquémosle que las palabras de la liturgia pascual se hagan verdad también en nosotros: «Te ofrecemos una madre vir-

gen. Nos ofrecemos también nosotros a ti, y algo más que un regalo en dinero: la riqueza de la verdadera fe. Todo ello te lo brindamos a Ti, Dios y salvador de nuestras almas». Amén.

21.12.

«Alegraos, alegraos os vuelvo a decir». La palabra «alegría» es un concepto fundamental del cristianismo, que por su propia esencia es y quiere ser «Evangelio», Buena Nueva. A pesar de ello, el mundo está confundido con el Evangelio y con Cristo precisamente en este punto, apartándose del cristianismo en nombre de la alegría, que él, con sus infinitas exigencias y prohibiciones, habría arrebatado al hombre. Con reparar en la parte de verdad que esto encierra: no es tan fácil ver la alegría de Cristo como el placer banal procedente de algún goce. Con todo, sería falso interpretar las palabras «alegraos en el Señor» con el significado de «alegraos, *pero* en el Señor», como si de ese modo debiera anularse en la oración subordinada lo que se había dicho en la principal. Se dice «alegraos en el Señor», por la sencilla razón de que el apóstol cree evidentemente que toda verdadera alegría está contenida en Él y que fuera de Él no puede haber regocijo auténtico. Y sigue siendo cierto, desde luego, que toda alegría que ocurra de hecho al margen de Él o contra Él no satisface, sino que introduce cada vez más al hombre en un torbellino en el que, a la postre, ya no podrá ser verdaderamente feliz. Es acertado, pues, lo que la expresión «alegraos en el Señor» dice, a saber, que la verdadera

alegría ha aparecido por vez primera con Cristo. Lo único que, a la postre, importa en nuestra vida no es sino ver a Cristo y aprender a conocer al Dios de la gracia, la luz y la alegría del mundo. Sólo será verdaderamente alegría nuestra, cuando ya no descanse en las cosas, que pueden ser destruidas y nos pueden ser arrebatadas, sino en la profundidad íntima de nuestra existencia, que ningún poder del mundo podrá arrebatarnos. Toda pérdida externa debería llevarnos a penetrar en la intimidad referida, a hacernos madurar para la verdadera vida.

22.12.

En el día del nacimiento de la luz, en la entrada del bien en el mundo, hay algo que causa extrañeza, que tal vez pudiera llenarnos de incertidumbre medrosa acerca de si el fenómeno grandioso de que hablamos ha tenido lugar efectivamente en el establo de Belén. El sol es excelso, soberbio y poderoso; nadie puede despreciar su anual marcha triunfal. ¿No debería ser la llegada de su creador más irresistible, e incluso, más evidente? ¿No debería esta auténtica salida del sol de la historia inundar con un resplandor indescriptible el semblante de la tierra? En lugar de todo ello (...) ¡qué pobre es lo que oímos en el Evangelio! ¿No podría ser tal vez esta pobreza precisamente, esta insignificancia intramundana, el signo con el que el creador señala su presencia? Eso parece, en principio, ser una idea incomprensible. Sin embargo, quien trata de aclarar el misterio del comportamiento de Dios ve con progresiva claridad que hay, evidente-

mente, un doble signo. El primero es el de la creación. Al lado de éste, destaca de modo cada vez más evidente el otro, el de lo insignificante a los ojos del mundo. Los verdaderos y más elevados valores hacen acto de presencia en este mundo precisamente bajo el signo de la humildad, la soledad, el silencio. Lo decisivamente grandioso en el mundo, aquello de lo que depende su destino y su historia, es lo que parece pequeño a nuestros ojos. Dios, que ha elegido como pueblo suyo al pequeño y olvidado pueblo de Israel, ha convertido definitivamente en Belén el signo de la pequeñez en símbolo definitivo de la presencia en este mundo. Ésa es la decisión de Nochebuena —eso es la fe—: reconocer a Dios en ese signo y confiar en Él sin murmuración. Aceptarlo significa subordinarse a ese signo, a la verdad y al amor que, aun siendo valores supremos y semejantes a Dios, son también los más olvidados y silenciosos.

23.12.

La Navidad nos introduce en el silencio de Dios. El misterio divino sigue estando oculto para nosotros, porque no podemos encontrar el silencio en el que Dios obra. ¿Cómo descubrirlo? El mero callar no procura por sí mismo silencio, pues bien puede ocurrir que un hombre exteriormente mudo se halle interiormente desgarrado por la inquietud que le producen las cosas. Alguien puede callar y tener un ruido intranquilizador dentro de sí. Encontrar el silencio significa descubrir un nuevo orden interior. Ello no quiere decir meramente dejar de pensar en las cosas que se pueden representar e indicar, ni dejar

de mirar simplemente a las cosas que tienen vigencia entre los hombres y poseen valor comercial para ellos. El silencio significa desarrollar el sentido interior, el sentido de la conciencia, el sentido de lo eterno que reside en nosotros, la capacidad de oír a Dios. Se dice de los dinosaurios que se han extinguido por haberse desarrollado siguiendo un camino falso: mucho caparazón y poco cerebro, abundantes músculos y escaso entendimiento. ¿No nos hemos desarrollado nosotros también de modo equivocado? ¿No hemos desarrollado mucha técnica y poca alma? ¿Un espeso caparazón de poder material y un corazón que se ha quedado vacío? ¿No se ha extinguido la capacidad de percibir en nosotros la voz de Dios, de reconocer y aceptar la bondad, la belleza y la verdad? ¿No hay tiempo todavía de enmendar el curso de nuestra «evolución»? La corrección en cuestión no puede consistir en la necia renuncia al trabajo humano o a la edificación del mundo, sino en hacer que la razón moral y religiosa recobre su puesto en el hombre. El silencio que exige la fe consiste en no permitir que el hombre sea funcionalizado y absorbido por el sistema de la civilización económico-técnica. Es preciso darse cuenta de que entre la ciencia y la superstición hay algo intermedio: la profunda inteligencia moral y religiosa que conjura la quimera y hace humano al hombre manteniéndolo en la luz de Dios.

24.12.

La palabra se hizo carne. Al lado de esta verdad de San Juan hay que poner la de María, expuesta por

San Lucas. Dios se ha hecho carne. Esto no es solamente un acontecimiento inconmensurablemente grande y lejano, sino algo próximo y humano: Dios se ha hecho niño, ha tenido necesidad de una madre. Se ha hecho niño, es decir, un ser que entra en el mundo con lágrimas, cuyo primer sonido es un grito de ayuda y cuyos primeros gestos son las manos extendidas buscando seguridad. Dios se ha hecho hombre. Ahora oímos, en cambio, que todo esto es sentimentalismo que es preferible dejar de lado. El Nuevo Testamento, en cambio, piensa de distinto modo. Para la fe de la Biblia y de la Iglesia es importante que Dios quisiera ser dependiente de la madre, del amor protector de los hombres: quiso ser menesteroso, para despertar de ese modo en nosotros el amor que nos purifica y nos salva. Dios se ha hecho niño, y los niños son dependientes. En la propia naturaleza infantil se esconde el tema de la búsqueda de posada, que es uno de los temas originarios de la Navidad. ¡Cuántas variaciones ha experimentado ya en la historia! Hoy presenciamos una nueva enormemente vejatoria: el niño llama a las puertas de este mundo nuestro. El niño llama. Esta búsqueda de albergue tiene un profundo significado. No sólo existe un medio hostil a los niños, sino una animosidad todavía anterior: al niño le son cerradas las puertas para entrar en este mundo, que al parecer no tiene ya sitio para él. El niño llama. Si lo acogiéramos tendríamos que revisar nuevamente de arriba abajo nuestra propia relación con la vida. En ella está en juego algo muy profundo, a saber, cómo entendemos, a fin de cuentas, el ser humano: como un gran egoísmo o como una libertad confiada que se sabe llamada a la comunidad del amor y la libertad con los demás.

25.12.

En la cueva de Greccio estaban en Nochebuena, conforme a la disposición de San Francisco, el buey y el asno. Al noble Señor de Juan le había dicho: quisiera ver al niño con mis ojos corporales, tal como era, yaciendo en un pesebre, durmiendo en el heno entre un buey y un asno. Desde entonces, estos dos animales forman parte de cualquier representación del Belén. Ahora bien, ¿de dónde procede ésta en realidad? Si perseguimos la respuesta a esa pregunta, llegaremos a un estado de hecho que es igualmente importante para las costumbres navideñas en su conjunto, para la religiosidad navideña y pascual de la Iglesia en la liturgia y en las costumbres de los pueblos. El buey y el asno no son simplemente productos de una fantasía piadosa. Gracias a la fe de la Iglesia en la unidad del Antiguo y el Nuevo Testamento, se han tornado acompañantes del acontecimiento de la Navidad. En Isaías 1,3 encontramos estas palabras: «Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo, pero Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento». Los Padres de la Iglesia vieron en estas palabras un modo profético de hablar que remitía anticipadamente al pueblo nuevo de Dios, a la Iglesia de judíos y paganos. Ante Dios, todos los hombres, judíos y paganos, eran como bueyes y asnos, sin razón ni conocimiento. Mas el niño en el pesebre les ha abierto los ojos, a fin de que ahora reconozcan la voz de su dueño, la voz de su Señor. En las representaciones medievales de la Navidad sorprende sin cesar cómo se representa a los dos animales con rostros casi humanos, cómo se yerguen

y se inclinan, con conocimiento y profunda reverencia, ante el misterio del niño. Todo ello era lógico, si se tiene en cuenta que ambos animales eran considerados como cifras proféticas tras la que se esconde el misterio de la Iglesia. Y también nuestro misterio, pues, frente a lo eterno, también nosotros somos bueyes y asnos a los que hay que abrir los ojos en la Nochebuena para que puedan conocer a su Señor en el pesebre.

26.12.

¿Y por qué fue así? Pues bien, Herodes no percibió ni comprendió nada cuando le hablaron del niño, sino que fue turbado profundamente por su poder y por la manía persecutoria que le caracterizaba (Mt 2,3). Tampoco percibió nada «toda Jerusalén con él» (Mt 2,3), ni los hombres vestidos con trajes delicados, la gente elegante (Mt 11,8), ni los señores instruidos, los expertos en la Biblia, los especialistas en la exégesis de Escrituras, que conocían con exactitud el pasaje bíblico preciso, pero que, sin embargo, no comprendieron nada (Mt 2,6). Los que percibieron fueron comparados con gente tan renombrada como el «buey y el asno»: los pastores, los magos, María y José. ¿Podría ser de otro modo? En el establo, que es donde está Él, no está presente la gente elegante, en él se hallan en su casa el buey y el asno. ¿Cuál es nuestra situación al respecto? ¿Estamos muy alejados del establo por ser demasiado inteligentes y elegantes para estar en él? ¿No nos enredamos también nosotros en cultas exégesis bíblicas, en prue-

bas de la falsedad o del auténtico lugar histórico, hasta el punto de que nos hemos vuelto ciegos para el niño mismo y no percibimos nada de Él? ¿No estamos nosotros también en «Jerusalén» en el palacio, recluidos confortablemente en nosotros, en nuestra propia suntuosidad, en nuestro miedo a ser perseguidos, de suerte que nos resulta imposible escuchar por la noche la voz del ángel, ponernos en camino y adorarlo. Así nos contemplan esta noche los rostros del buey y del asno, y nos hacen esta pregunta: mi pueblo no entiende, ¿conoces tú la voz de tu señor? Cuando pongamos las confiadas figuras en el Belén, deberemos pedir a Dios que dé a nuestros corazones la sencillez que descubre en el niño al Señor, como lo descubrió una vez Francisco en Greccio. En este caso, también podría ocurrirnos a nosotros que regresáramos a casa llenos de alegría.

27.12.

Dios se ha hecho hombre, se ha hecho niño. De este modo cumple la excelsa y misterios promesa, será Emmanuel: Dios con nosotros. Ya no es inalcanzable para nadie. Dios es Emmanuel. Haciéndose niño nos ofrece el tú. Se me ocurre al respecto una historia rabínica que Elie Wiesel ha registrado. Wiesel cuenta que Jehel, un joven muchacho, entró llorando precipitadamente en casa de su abuelo, el famoso Rabí Baruch. Gruesas lágrimas rodaban por sus mejillas, mientras se lamentaba: mi amigo me ha abandonado, ha sido injusto y poco amable conmigo. Vamos, vamos, ¿no puedes explicármelo más despa-

cio?, le preguntó el maestro. Sí, respondió el pequeño. Hemos jugado al escondite. Y yo me he escondido tan bien que mi amigo no ha podido encontrarme. Así pues, ha dejado de buscarme y se ha ido. ¿No ha sido antipático? El más bello escondite ha perdido su belleza, porque mi amigo ha interrumpido el juego. En ese momento el maestro le acarició las mejillas, al tiempo que los ojos se le inundaban de lágrimas. A continuación dijo: sí, eso es muy poco cortés. Pero, ¿sabes?, lo mismo ocurre con Dios. Él se ha ocultado y nosotros no lo buscamos. Imagínate lo que esto significa: Dios se ha ocultado y nosotros no lo buscamos ni siquiera una vez. En esta pequeña historia se puede descubrir de un modo manifiesto el misterio de la Navidad. Dios se oculta. Espera que la criatura se ponga en camino, que surja un nuevo y libre sí dirigido a Él, que en la criatura tenga lugar el acontecimiento del amor. Espera al hombre.

28.12.

Cuidar la belleza de la casa de Dios y ocuparse de los pobres de Dios son cosas inseparables. El hombre no tiene necesidad solamente de lo útil, sino de lo bello, ni exclusivamente de la propia casa, sino de la proximidad de Dios y de sus signos. Cuando Él es glorificado, nuestro corazón se torna también luminoso. Todos nos hemos vuelto en la actualidad un poco puritanos: ¿no hubiéramos debido dar, más bien, todos estos tesoros a los pobres? Al hacer esa pregunta olvidamos que la belleza regalada al Señor es la única verdadera propiedad común del mundo.

¡Qué contraste entre residencias e Iglesias, entre museos y catedrales! ¡Qué diferencia entre abrirse paso a través del Louvre, los Uficci, el Museo Británico, o unirse en una Iglesia viva al coro de las piedras orando y dando gracias a Dios! La belleza que se regala al niño de Belén es obsequiada a todos, y todos la necesitamos tan urgentemente como el pan. Quien quita la belleza al niño para transformarla en algo útil no ayuda, sino que destruye: hace desaparecer la luz sin la que los cálculos se tornan fríos e inanes. Ciertamente, si nos unimos a la peregrinación de los siglos, que requiere prodigar la belleza de este mundo por el nuevo rey nacido, no debemos olvidar que Él sigue viviendo todavía en el establo, en la cárcel, en las favelas, y que no lo alabamos si no somos capaces de descubrirlo en esos sitios. Saber todo eso no debe llevarnos, no obstante, a entregarnos a la dictadura de lo útil, que proscribe la alegría y dogmatiza una sobria gravedad.

29.12.

El primer villancico de la historia, con el que queda fijado para todas las épocas el tono íntimo de la Navidad, no procede de los hombres. San Lucas nos lo transmite como la canción de los ángeles, que fueron los evangelistas de la Nochebuena: ¡gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad! Este cántico establece una regla y nos ayuda a entender de qué trata la Navidad. Además, contiene un lema que en nuestra época mueve como ningún otro a los hombres; la paz. La palabra

bíblica «schalom», que nosotros traducimos por «paz», quiere decir mucho más que la mera ausencia de guerra, a saber, el recto estado de las cosas humanas, la prosperidad: un mundo en el que imperen la confianza y la fraternidad, en el que no haya miedo, escasez, traición, mendicidad. Ahora bien, la canción de los ángeles supone algo previo sin lo que, a la larga, no puede haber paz: dar gloria a Dios. Ésa es la doctrina de Belén sobre la paz: la paz de los hombres procede de dar gloria a Dios. Quien se ocupa de los hombres y su prosperidad, debe buscar ante todo dar gloria a Dios. La gloria de Dios no es un asunto privado, del que cada cual deba ocuparse según su capricho, sino un quehacer público. Es un bien común, y cuando entre los hombres no se honra a Dios, deja de honrarse también al hombre. La Navidad tiene que ver, por consiguiente, con la paz de los hombres, pues en ella se ha hecho efectiva nuevamente entre los hombres la gloria de Dios.

30.12.

En Navidad no celebramos el aniversario de un gran hombre, de uno de lo muchos que hay. Ni tampoco el misterio de la niñez. Lo intacto puro y franco del niño nos permite, ciertamente, tener esperanza. Nos da valor para contar con nuevas posibilidades. Ahora bien, si nos agarramos a esto exclusivamente, al nuevo comienzo de la vida en el niño, pudiera ocurrir que al final sólo quedara tristeza, pues también lo nuevo que supone la vida del niño se gastará alguna vez. También él habrá de tomar parte en la

lucha competitiva de la vida, participar en sus compromisos y humillaciones, y al final será, como todos, presa de la muerte. Si no tuviéramos que celebrar nada más que el idilio del nacimiento y de la infancia, entonces ya no quedaría ningún idilio: sólo el eterno nacer y perecer. En ese caso, sería legítimo preguntar si haber nacido no es una circunstancia verdaderamente triste, pues a fin de cuentas lleva sólo a morir. Por eso es tan importante tener en cuenta que en la Navidad ha ocurrido mucho más: la palabra se ha hecho carne. «Este niño es Hijo de Dios», dice uno de nuestros más bellos y viejos villancicos. Aquí ha ocurrido algo colosal, inimaginable, y, sin embargo, siempre esperado, algo necesario: Dios ha habitado entre nosotros. Se ha unido tan inseparablemente con el hombre que el hombre que Él es es también Dios de Dios, luz de luz y verdadero hombre. El pensamiento del mundo ha venido a nosotros de una forma tan efectiva que lo podemos tocar y ver (Ioh 1), pues lo que Juan llama «palabra» significa en griego también «pensamiento». En ese sentido, podríamos traducir perfectamente del siguiente modo: el pensamiento se hizo carne. Ahora bien, este pensamiento no es meramente una idea general que se esconde dentro del mundo. El pensamiento se ha dirigido a nosotros, es palabra, una salutación que se nos hace. El pensamiento nos conoce, nos llama, nos dirige. No es una ley general en la que nosotros cumplamos un determinado papel, sino que está ofrecida a todos. El pensamiento es persona: el Hijo de Dios vivo nacido en el portal de Belén.

31.12.

En el fondo de las palabras del Salmo (*Salmos* 16 [15],4) se halla la vieja imagen del cubilete con los destinos de los hombres que Dios tiene entre las manos. En ellas chocan entre sí dos ideas del tiempo y su consumación, que siguen impregnando hoy día nuestra lucha por el futuro. La concepción pagana del mundo había conocido también la imagen del destino, pero de un modo completamente distinto: el mundo era un juego de azar bajo la única ley de la casualidad. El tiempo vomita ciegamente los destinos, éste para éste... La Biblia ha cambiado de arriba abajo esta intranquilizadora imagen. Existe, ciertamente, la rueda de la fortuna, en la que se hallan los destinos agraciados y los fracasos. Ahora bien, esta rueda de la fortuna se halla «en tus manos», en las manos de la razón y del amor eternos. Éste es el indispensable supuesto, el único que permite al hombre tener esperanza. Dado que la rueda está en SUS manos, el único destino desgraciado no consiste sino en querer vivir fuera de sus manos. La tradición bíblica latina ha dado a este inagotable verso del Salmo una profundidad nueva. En tus manos descansa mi tiempo. Esta proposición se puede traducir literalmente también como sigue: en tus manos reposa mi sien. Así surge la imagen de nuestra cabeza, nuestra sien, puesta en las manos de Dios. De ese modo se pone de manifiesto que el tiempo del hombre no es simplemente el de las rotaciones del sol, la tierra o la luna. No, con el hombre ha surgido un nuevo centro del mundo, una nueva unidad aritmética: el golpe del corazón, que es medida de su ser, es nueva medida

sin más, nuevo centro del mundo. Las palabras del Salmo nos exhortan a nutrirnos de ese tiempo, a concebirlo como nuestro verdadero tiempo y a configurar el mundo a partir de él. Como quiera que nuestro corazón no golpea en el vacío, el tiempo del corazón se torna tiempo lleno de sol. Nuestro corazón, que da el ritmo también a nuestro cerebro y a nuestra inteligencia, descubre su verdadero compás cuando se pone en las manos de Aquel que tiene nuestro tiempo: en las manos de la razón eterna, que es amor eterno y, por consiguiente, nuestra verdadera esperanza. Pongamos, pues, el nuevo año, el nuevo tiempo, nuestro futuro, en manos de Dios: Señor acógenos y bendícenos.

ÍNDICE DE OBRAS

Los textos, reproducidos con amable autorización de las editoriales, proceden de las siguientes obras:

Die Hoffnung des Senfkorns. Betrachtungen zu den zwölf Monaten des Jahres. Freising, Kyirios Verlag, 1974: 1.1; 17.1; 1.6; 15.8; 1.10; 15.11.

Suchen was droben ist. Meditationen das Jahr hindurch. Freiburg, Herder Verlag, 1985: 2.1; 16.4; 10.8; 15.9.

Dogma und Verkündigung, München, Erich Wewel Verlag, 1977: 4.1; 12.1; 1.2; 14.3; 15.3; 19.3; 24.3; 31.3; 1.4; 2.4; 11.4; 13.4; 14.4; 18.4; 20,4; 21.4; 8,5; 26.5; 31.7; 1.8; 9.8; 13.8; 28,8; 5.9; 9.9; 10.9; 9.10; 10.10; 30.10; 2.11; 7.11; 29.11; 8.12; 12.12; 16.12; 17.12; 18.12; 21.12; 22.12.

Gottes Angesicht suchen. Betrachtungen im Kirjenjahr. Freising, Kyirios Verlag, 1979: 5.1; 7.1; 6.4; 10.4; 1.5; 19.6; 2.7; 8.9; 11.10; 30.11; 19.12; 28.12.

Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität: Freiburg, Herder Verlag, 1988: 16.1; 19.2; 17.4; 26.4; 28.4; 29.4; 7.5; 23.5; 30.5; 5.6; 15.6; 23.6; 24.8; 7.9; 11.9; 19.9; 22.9.

Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf Patmos Verlag, 1977: 19.1; 19.4; 21.5; 27.5; 4.6; 28.6; 27.10.

Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München, Verlag Neue Stadt, 3. Auflage 1986: 20.1; 21.6; 13.7; 19.8; 20.8; 25.8; 27.8; 18.9; 12.11; 9.12; 11.12; 13.12.

Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Herausgegeben vom Presseamt des Erzbistums Köln, 1977: 22.1; 17.2; 25.2.

Christlicher Glaube und Europa. 12 Predigten. Herausgegeben vom Pressereferat der Erzdiözese München und Freising, 1981: 10.1; 22.5; 31.5; 9.6; 29.7; 1.9; 2.9; 19.10; 11.11.

Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München, Kösel Verlag, 1968: 13.1; 13.3; 17.3; 6.7; 31.8; 25.10; 6.11; 25.11; 25.9.

Zeitfragen und christlicher Glaube. Acht predigten aus den Münchener Jahren. Würzburg, Verlag Johann Wilhelm Naumann, 1983: 14.1; 21.1; 31.1; 11.1; 12.2; 23.2; 6.6; 16.6; 17.7; 18.7; 20.7; 16.9; 21.9; 27.9.

Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe. Freiburg, Herder Verlag, 1989: 15.1; 18.2; 20.2; 22.2; 28.2; 2.3; 6.3; 11.3; 20.3; 29.3; 27.4; 2.5; 15.5; 20.5; 28.5; 17.6; 20.6; 3.7; 19.7; 23.7; 28.7; 30.8; 4.9; 12.9; 13.9; 20.9; 9.11; 15.12.

Glaube und Zukunft. München, Kösel Verlag, 2. Durchgesehene Auflage 1971: 23.1; 19.5; 30.7; 31.10.

Eucharistie - Mitte der Kirche. Vier Predigten. München, Erich Wewel Verlag, 1978: 24.1; 13.2; 8.4; 9.4; 30.4.

Kirche, Ökumene und Politik. Neue ekklesiologische Versuche. Johannes Verlag Einsiedeln, 1987; 26.1; 30.1; 6.9; 27.11.

Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Aufträg des Petrusamtes. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1978: 28.1.

Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über. Schöpfung und Fall. München, Erich Wewel Verlag, 1986: 6.2.; 8.2; 26.2; 10.7.

Die Tochter Zion. Betrachtungen über Marienglauben der Kirche. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978: 9.2; 25.3; 10.12.

Interpretation - Kontemplation - Aktion. Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie, in: Kath. Akademie Bayern, 25 Jahre Kath. Akademie in Bayern, München, 1982: 27.2; 15.10.

Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München, Erich Wewel Verlag, 1982: 10.3; 12.3; 22.6; 12.7; 14.8; 26.9; 28.9; 6.10; 18.10.

Veraltetes Glaubensbekennthis? Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 1968: 14.4; 14.11; 18.11.

Der Gott Jesu Christi. Detrachtungen übern den dreieinigen Gott. München, Kösel Verlag, 2. Auflage 1977: 15.2; 1.3; 11.5; 16.5; 17.5.; 2.8.

Das Heil des Menschen. Innerweltlich-Christlich. München, Kösel Verlag, 1975: 16.2; 16.10.

Zeit für Gott: Zeit für den Menschen. Ein Wort zum christlichen Sonntag. Fastenhirtenbrief 1981. Hrsg. vom Pressereferat der Erzdiözese München-Freising, 1981: 24.2; 21.10; 28.10.

Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes. Johannes Verlag Einsiedeln, 1981: 22.4; 23.4; 24.4; 25.4; 8.10.

Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter. Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 1971: 10.5; 17.9.

Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie. Johannes Verlag Einsiedeln, 1984: 2.6; 3.6.

Die sakramentale Begründung christlicher Existenz. Freising, Kyrios Verlag, 1973: 7.6.

Kirche in der ausserchristlichen Welt. Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 1967: 25.6.

Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten. München, Kösel Verlag, 3. Auflage 1971: 5.7; 7.7; 17.10; 2.12; 4.12; 7.12.
Eschatologie - Tod und ewiges Leben. Regensburg, Friedrich Puster Verlag, 1978: 8.7; 3.11; 4.11; 5.11; 16.11; 22.11; 24.11; 26.11; 28.11.
Die Krise der Kathechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich. Johannes Verlag Einsiedeln, 1983: 16.7.
Meditationen zur Karwoche. Freising, Kyrios Verlag, 1975: 14.9.
Licht, das uns leuchtet. Besinungen zu Advent und Weihnachten. Freiburg, Herder Verlag, 1979: 3.12; 5.12; 14.12; 25.12; 26.12; 30.12.
Lob der Weihnacht. Freiburg, Herder Verlag, 1982: 20.12; 23.12; 29.12.

Textos publicados en periódicos y emitidos en emisoras de radio

Deutsche Tagespost: 3.1; 14.2; 3.3; 12.6; 15.7; 27.7; 16.8; 17.8; 24.9; 14.2; 4.5; 12.6; 3.5; 24.5; 25.5; 26.10; 3.10; 15.7; 27.7.
Internationale Katholische Zeitschrift Communio (IkaZC): 25.1; 29.1; 3.2; 11.6; 24.6; 8.8.
Müncher Katholische Kirchenzeitung. Als Bistumshlatt herausgegeben im Auftrag des Erzbischöflichen Ordinariats München: 8.3; 18.5; 24.12.
Ordinariatskorrespondenz, hg. v. der Pressestelle des Erzbischöflichen Ordinariats, München-Freising: 6.1.; 27.1; 10.2; 21.2; 29.2; 27.3; 7.4; 12.5; 8.6; 10.6; 26.6; 27.6; 29.6; 30.6; 14.7; 25.7; 22.8; 26.8; 23.9; 29.9; 13.10; 10.11; 19.11; 21.11; 23.11; 1.12; 31.12.
Osservatore Romano (Deutsch): 18.1; 18.3; 30.3; 4.4; 15.4; 4.7; 26.7; 3.8; 4.8; 5.8; 6.8; 7.8; 23.8; 5.10; 12.10; 29.10.
Regensburger Bistumsblatt: 14.10.
Rheinische Post: 30.9.

Bayerische Rundfunk (BR - Kirchenfunk): 2.2; 7.2; 3.3; 7.3; 16.3; 5.4; 5.5; 6.5; 9.5; 13.5; 14.5; 29.5; 11.8; 12.8; 18.8; 2.10; 24.10; 1.11; 8.11; 6.12.

Saarländischer Rundfunk: 21.3; 22.3; 28.3.

Unveröffentlichte Predigt im Münchner Liebfrauendom am 07. 07. 1984: 8.1; 9.1.

Römische Predigten: 11.1; 5.2; 4.3; 5.3; 9.3; 23.3; 26.3; 13.6; 14.6; 18.6; 1.7; 21.7; 29.8; 3.9; 4.10; 22.10; 23.10; 17.11; 20.11.

Unveröffentlichte Predigt zum 88. Deutschen Katholikentag vom 05.07.1984: 9.7; 11.7; 24.7.

Unveröffentlichte Predigt zum 22.03.1978: 13.11; *Unveriffentlichte Predigt vom 24.12.1980:* 27.12.